EE
ENCUENTRO

FILOSOFÍA

TRES REFORMADORES

Lutero-Descartes-Rousseau

JACQUES MARITAIN

Ensayos
269

Filosofía
Serie dirigida por
Agustín Serrano de Haro

JACQUES MARITAIN

Tres reformadores

Lutero - Descartes - Rousseau

Traducción
Ángel Álvarez de Miranda



ENCUENTRO

Título original
Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau

Diseño de la colección: o3, s.l. - www.o3com.com

Para cualquier información sobre las obras publicadas o en programa
y para propuestas de nuevas publicaciones, dirigirse a:
Redacción de Ediciones Encuentro
Cedaceros, 3-2º - 28014 Madrid - Tel. 91 532 26 07
www.ediciones-encuentro.es

ÍNDICE

NOTA EDITORIAL

Esta obra del filósofo francés Jacques Maritain, *Tres Reformadores. Lutero-Descartes-Rousseau*, apareció en París a mediados de 1925, publicada por la editorial Plon como primer volumen de la colección «Le Roseau d'Or» que dirigía su autor.

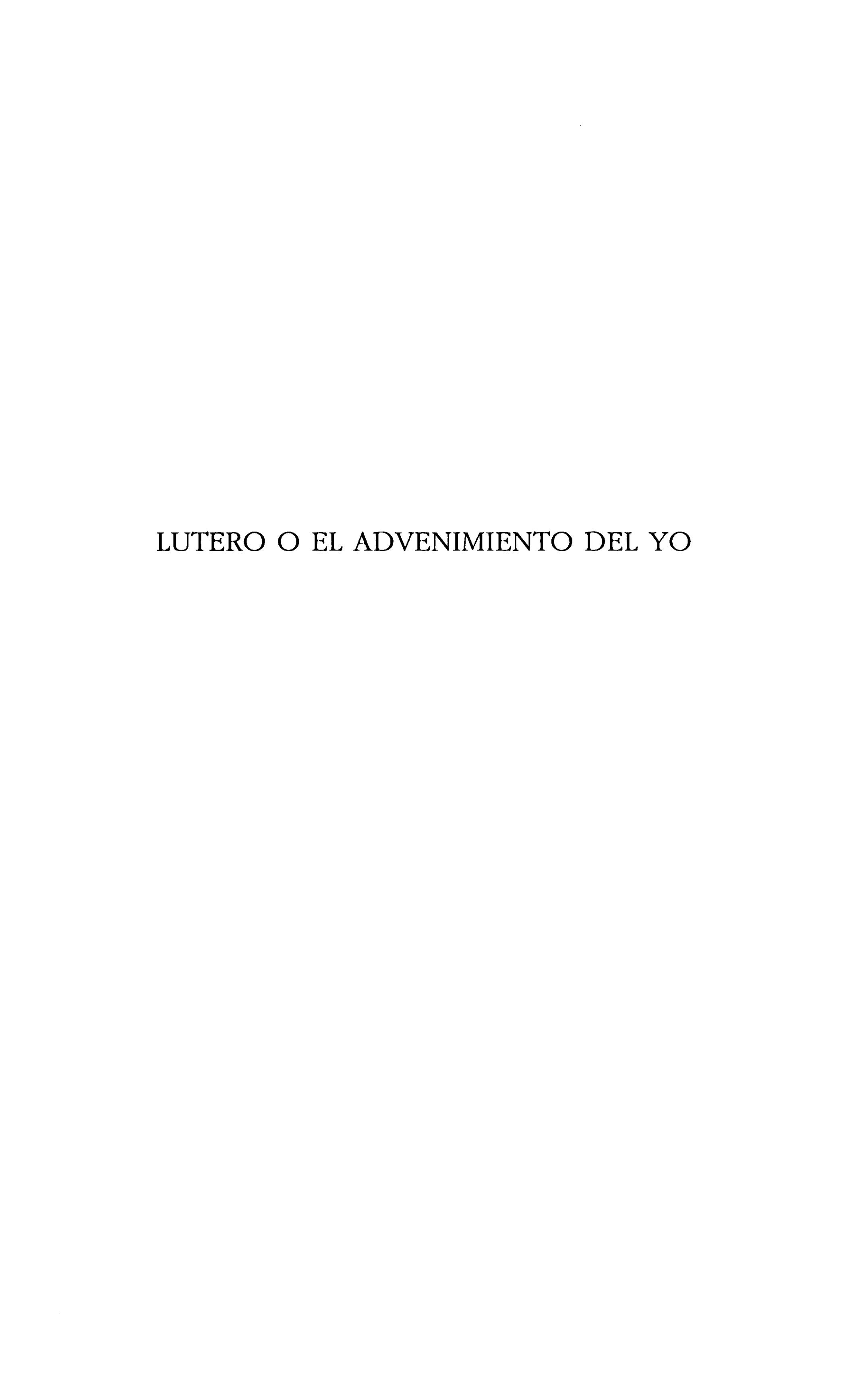
Su versión al español que aquí se reedita, debida a Ángel Álvarez de Miranda, catedrático de historia de las religiones en la Facultad de Filosofía y Letras de la Universidad de Madrid, vio la luz, con un prólogo de Leopoldo-Eulogio Palacios, en Madrid en 1948, dentro de la colección «Sol y luna» de la editorial Epesa.

Para la presentación de su edición original Jacques Maritain había redactado la siguiente nota, que entonces no llegó a publicarse y sólo después ha sido recogida en sus obras completas*:

«Acaso volverá a decirse que yo pretendo 'condenar en bloque' tres siglos de historia humana y 'volver a la Edad Media'. Nada más falso. Este libro está vuelto hacia el futuro, hacia el inmenso futuro que exige de nosotros una mirada clara y nuevas fuerzas. Lo que en realidad representa el peso muerto del pasado que pasa es la herencia espiritual de Lutero, de Descartes, de Juan Jacobo. De estos cadáveres de ideas

* Cf. Jacques et Raïssa Maritain, *Oeuvres complètes*. Éditions Universitaires, Fribourg Suisse/Éditions Saint-Paul, Paris, 1982-1999, 16 vols.: vol. XVI, pág. 325. *Trois Réformateurs. Luther-Descartes-Rousseau* se halla incluída en el vol. III, pp. 429-656, de esta misma edición.

que aún nos tienen cogidos es de lo que importa que nos liberemos. No vamos a pedirle al pasado más que lo que no pasa; no efímeras formas, sino sabiduría duradera y armas espirituales. En una palabra: hoy no se puede tomar el propio impulso más que yendo muy hacia atrás en el tiempo; pero *no vamos hacia atrás sino para saltar mejor*».



LUTERO O EL ADVENIMIENTO DEL YO

Si filius Dei es, mitte te deorsum.
(Mt 4,6)

«El prototipo de los tiempos modernos»
(Fichte)

I
PROPÓSITO DEL AUTOR

1. Somos solidarios del pasado en el orden intelectual como en todos los demás, y si se olvidara que somos animales *políticos* en virtud de nuestra propia diferencia específica, se comprobaría con extrañeza hasta qué punto pensamos *históricamente* y hasta qué punto somos tradicionales, incluso cuando pretendemos renovarlo todo. Conviene, pues, ir a buscar muy lejos en el pasado las raíces y la primera virtud germinativa de las ideas que gobiernan hoy al mundo. El momento en que una idea germina, cuando se halla totalmente henchida de porvenir, es para nosotros el más interesante y cuando mejor podemos captar su significado más auténtico.

De todos modos, el estudio que me propongo hacer no pertenecerá a la historia. Pediré tan sólo a la información histórica que, en ciertos tipos representativos, nos proporcione los principios espirituales, cuya discriminación nos interesa ante todo.

2. Por conceptos harto diferentes, tres hombres dominan el mundo moderno y rigen los problemas que le atormentan: un reformador religioso, un reformador de la filosofía y un reformador de la moralidad; Lutero, Descartes, Rousseau. Ellos son, en verdad, los padres de eso que Gabriel Séailles llamaba la conciencia moderna. No hablo de Kant, que se halla en la confluencia de las corrientes espirituales salidas de estos tres hombres y que ha creado, por así decirlo, el aparato escolástico del pensamiento moderno.

Consideraré a Lutero, no para estudiarle de una manera completa y como fundador del protestantismo, sino para deducir de la fisonomía de

este enemigo de la filosofía ciertos rasgos que interesan a nuestros conflictos filosóficos. Por lo demás, sería extraño que el extraordinario desequilibrio introducido por la herejía en la conciencia cristiana no hubiera tenido en todos los terrenos, especialmente en el de la razón especulativa y práctica, las más importantes repercusiones. La revolución luterana, precisamente por versar sobre la religión, sobre aquello que domina toda la actividad del hombre, debía cambiar del modo más profundo la actitud del alma humana y del pensamiento especulativo frente a la realidad.

II
UN DRAMA ESPIRITUAL

3. Evocador vehemente de las grandes fuerzas vagas que dormitan en el corazón de la criatura carnal, Martín Lutero estaba dotado de una naturaleza realista y lírica a la vez, potente, impulsiva, valiente y dolorosa, sentimental y morbosamente impresionable. Este hombre violento poseía bondad, generosidad, ternura. Junto a esto, un orgullo indomable, una vanidad petulante. En él el papel de la razón era muy débil. Si se entiende por inteligencia la aptitud para captar lo universal, para discernir la esencia de las cosas, para seguir dócilmente las sirtes y las sutilezas de lo real, no era inteligente, sino más bien limitado, y sobre todo, obstinado. Pero poseía en un grado admirable la inteligencia de lo particular y de lo práctico, un ingenio astuto y vivaz, aptitud para percibir lo malo en el prójimo, el arte de hallar mil expedientes para salir airoso y vencer al adversario; en una palabra, todos los recursos de eso que los filósofos llaman *cogitativa,* la «razón particular».

Habiendo entrado en religión, si hemos de creerle a él mismo, a consecuencias de una impresión de terror causada, en primer lugar, por la muerte de un amigo muerto en duelo, y luego por una violenta tormenta en la que creyó morir, y «no tanto atraído cuanto arrastrado», *non tam tractus quam raptus,* parece que fue, en los comienzos de su vida religiosa, cumplidor y quizá fervoroso[1]*, pero siempre inquieto y turbulento[2]. En una época en que el término medio del clero había caído en un nivel muy lamentable, él se había pronunciado por la corriente reformadora y no

* Las notas con número se hallan reunidas al final, a partir de la página 137; las notas con letra figuran a pie de página.

tenía pelos en la lengua cuando se trataba de arremeter contra los abusos. Profesor de la Universidad de Wittemberg a los veinticinco años y a los veintinueve doctor en sagrada Teología, el cargo de maestro, conferido tan imprudentemente a este hombre febril, le lanzó de pronto a la pestilente polvareda de las controversias humanas, y cambió su celo en arrogancia y presunción[3]. De la corrompida escolástica que estudió, no supo aprovechar más que un arsenal de palabras deslumbrantes y más o menos teológicas, y una habilidad desconcertante para argumentar capciosamente.

Lo que sucedió después no debería impedirnos imaginar lo que en un principio pudo ser como religioso ferviente, poniendo toda su fogosidad natural en esta búsqueda de la perfección a la que se había consagrado. Por el contrario, nada más instructivo que procurar imaginarnos lo que pudo ser este joven religioso. Distingo aquí dos cosas en la vida interior del hermano Martín, según sus propios testimonios y según los estudios de Denifle y de Grisar.

En primer lugar, parece haber buscado ante todo, en la vida espiritual, eso que los autores llaman los consuelos sensibles, y haberse entregado locamente a ese gusto experimental de la piedad, a ese sentimiento de confianza que Dios envía a las almas para atraerlas hacia sí, pero del cual las priva cuando quiere, y que no es más que un medio. Para Lutero, por el contrario, toda cuestión estaba en *sentirse* en estado de gracia —como si la gracia fuese en sí misma objeto de sensación—. La tesis de los teólogos, de que en el momento en que se borra el pecado se infunde en el alma la gracia, ¿no le llevaba a casi desesperar de Dios, de todo lo que Dios es y de todo lo que posee[a], porque no experimentaba en sí esta perfecta pureza de la gracia? Una vehemente nostalgia mística, en un alma agitada y carnal, al tergiversar todas las lecciones de los directores espirituales se resolvería así en una brutal apetencia de saborear su propia santidad. Lutero ha saboreado los escondidos frutos de la gracia de Cristo, ha entrado en el jardín espiritual de la Iglesia, e incluso me inclino a creer que avanzó por él bastante lejos; pero su vida interior se torcía ya desde la raíz, y la persona humana, en el orden más elevado y más sutil, llegó a ser para él, de hecho, más interesante que Dios[4].

---

[a] Sermón del 27 de diciembre de 1514, Weim., I, 43, 5-12; IV, 665, 15-22. (Denifle, *Luther et le luthéranisme,* trad. Paquier, 2ª ed., 1913, II, 400, propone la fecha de 1515).

Además, y como consecuencia de la propia disposición viciosa, se apoyaba, para alcanzar las virtudes y la perfección cristiana, en su sola fuerza, fiándose del esfuerzo propio, de sus penitencias y de las obras de su voluntad, mucho más que de la gracia. Practicaba así ese pelagianismo de que acusará a los católicos y del cual él mismo no se libraría jamás. Prácticamente, en su vida espiritual, era un fariseo que confiaba en sus obras[5], como lo atestigua su crispación de escrúpulos, pues en esta época había en él muchos rasgos del escrupuloso: se reprochaba como pecados todas las primeras impresiones involuntarias de la sensibilidad, y se esforzaba por adquirir una santidad de la que hubiese sido excluída la menor huella de flaqueza humana... Así, también estaba atormentado en un mismo tiempo por la mirada de orgullo que el alma en tal postura lanza sobre sí misma. El Sacramento de la Penitencia, ¿borrará su pecado? Helo aquí creyéndose mejor que todos los demás. «En mi locura, no podía comprender cómo, después de haberme arrepentido y confesado, me debía considerar un pecador semejante a los demás y no preferirme a ninguno»[b].

Llega la noche, esa *noche de los sentidos,* que es tanto más tenebrosa cuanto que el alma siente un deseo mayor de estar despojada de sí. Martín Lutero ha perdido todo consuelo sensible, se ha zambullido en un océano de angustias; ve, con esa claridad despiadada que Dios da en casos semejantes, la vanidad y la perversidad que habitan su corazón humano; todo el edificio de perfección que ha tratado de levantar con sus manos parece zozobrar sobre él, volverse contra él para acusarle. Esta podría ser la noche purificadora y quizá el momento de escoger su destino para la eternidad. ¿Qué hace? ¿Se aparta de sí mismo? ¿Se entrega a Dios? ¿Dice a su turbado corazón las grandes palabras de Agustín: *vis fugere a Deo, fuge in Deum*? Se lanza y se entrega a la acción. Se aturde en un trabajo insensato: «Tendría casi necesidad de dos secretarios —escribe en 1516 a Lang, prior de Erfurt—; durante todo el día no me ocupo apenas de ninguna otra cosa más que escribir cartas... Soy predicador del convento y en el refectorio; todos los días me llaman a la parroquia para predicar; soy director de estudios, vicario del distrito y, por lo tanto, once veces prior[c]; encargado de los peces en

---

[b] Comentario sobre el capítulo IV de la *Epístola a los romanos,* Ficker, II, 109.
[c] En el sentido de que tenía once conventos bajo su dirección.

Leitzkau; mandatario en Torgau en el proceso de la iglesia parroquial de Herzberg; leo a San Pablo, reúno notas sobre el Salterio. A duras penas me queda todo el tiempo necesario para rezar el Oficio y decir la misa»[6].

Ante las malignas fiebres de la naturaleza, ahora ya apenas queda fuerza en él. «Sólo soy — confesará tres años después en Staupitz— un hombre destinado a dejarme arrastrar por la sociedad, la embriaguez y los movimientos de la carne...»[7]. Y de nuevo, en un sermón de la misma época, sobre el estado matrimonial: «No tengo en mí lo necesario para vivir en continencia»[8]. ¿Acaso cayó en una grave falta exterior en el momento decisivo de su crisis? No lo sabemos. Pero cayó interiormente, desesperó de la gracia. Cuando un hombre comienza a conocer los tormentos y la miseria de los hijos de Adán, la serpiente le silba al oído: «Consiente en ser lo que eres, ángel caído, criatura bastarda; tu oficio es hacer el mal, ya que tu propio ser es malo». Tentación de la mente, por encima de todo. Lutero hace este acto de perversa resignación, renuncia a luchar, declara que la lucha es imposible. Rebasado totalmente por el pecado, o más bien por lo que él consideraba como tal, se deja arrastrar por el oleaje. Y llega a esta conclusión: la concupiscencia es invencible[9].

4. ¿Historia clásica del monje caído?[10]. El celo por las Escrituras, la sed de liberación mística no le han abandonado. En realidad, está a punto de librarse y entrar a velas desplegadas en la santidad. Es el momento en que aparece el reformador Lutero, en que descubre el Evangelio, en que el Evangelio le libera, en que la libertad cristiana se le revela. ¿Qué ve en el Evangelio y en San Pablo? Precisamente lo que antes considerábamos como una confesión desesperada: *la concupiscencia es invencible.* Dimisión pesimista del hombre, prefacio del optimista abandonado de Juan Jacobo y de la falsa *sinceridad* del ascetismo inmoralista. Lutero identifica la concupiscencia con el pecado original. El pecado original está siempre en nosotros, indeleble; nos ha hecho radicalmente malos, corrompidos en la misma esencia de nuestra naturaleza. Dios, al darnos su Ley, nos ha ordenado lo imposible. Pero he aquí que Cristo ha pagado por nosotros y su justicia nos ha redimido. Él ocupa exactamente *nuestro lugar.* La justificación está fuera de nosotros, que seguimos siendo pecado hasta la médula; no nos infunde una vida nueva que sea verdaderamente nuestra; solamente nos cubre como un manto. No podemos hacer nada para salvarnos. Por el contrario, querer cooperar con la acción divina es carecer de fe, renegar de la sangre de Cristo y condenarse[11].

Desde entonces, «el cielo se abre»[12]. ¡Adiós tormentos y remordimientos! *Inutilidad absoluta de las obras, salvación por la fe* sola, es decir, por la confianza en Cristo. *Pecca fortiter, et crede firmius*[13]. Peca valerosamente, y cree con mayor firmeza, te salvarás.

Ahora Lutero tiene una doctrina; ahora es jefe de una escuela[14], maestro y profeta, y puede atraer a su teología todo cuanto haya en la Alemania de su tiempo de codicia, de sensualidad impaciente, de amargura desolada, mezcladas con esperanzas de reformas elevadas y sinceras, pero nutridas por el humanismo y la erudición más que por la fe sobrenatural. Esta doctrina, como es evidente, nace primordialmente de su propia experiencia interior. Sin duda, hay que tener en cuenta la lectura mal comprendida de San Agustín: la influencia, indicada por Grisar, de las disensiones entre agustinos conventuales y agustinos observantes, y sobre todo, la labor de la corriente teológica llamada agustiniana[15]. Pero todo esto es secundario. Para este alma que ahora sufre devastación, serán la fe que salva sin las obras —y que ya no es la fe teologal[16], sino un humano anhelo de confianza que remeda desesperadamente a la virtud de la fe—, y la fe-confianza, quienes aseguren en adelante el estado de euforia espiritual que ya no se espera de los gustos sensibles de la gracia, sino que permanece siempre como el objetivo esencial[17]. Lo que la doctrina de Lutero expresa ante todo son los estados interiores, las aventuras espirituales y la historia trágica de Lutero. Al renunciar a vencerse, pero no a ser santo, transforma su caso en verdad teológica, su propio estado real, en ley universal. Aspirando con ello a la seguridad moral y a la libertad de los hijos del reino, se libera —cree liberarse— de todas las torturas de su conciencia por la desesperación definitiva de todas las obras, y lanzándose tal como es a la confianza en Cristo, no es más que un nuevo fariseo, un escrupuloso desbocado.

El infeliz cree no confiar ya en sí mismo, sino solamente en Dios. Sin embargo, al no admitir que el hombre pueda participar realmente y en su interior de la justicia de Jesucristo y de su gracia —que, según él, permanece siempre fuera de nosotros, que no puede producir en nosotros ningún acto vital[18]—, se cierra entero, para siempre, en su yo: se aparta de cualquier otro punto de apoyo, excepto su yo; erige en doctrina lo que es principalmente la catástrofe de su perfección personal; sitúa el centro de su vida religiosa, no en Dios, sino en el hombre. En el momento en que, después de las borrascas desencadenadas por la cuestión de

las indulgencias, levanta en el mundo su yo contra el Papa y contra la Iglesia, ha acabado de derrumbarse su vida interior dentro de él.

5. Lo sucesivo es harto conocido, y era fatal. En medio de los sobresaltos y las tempestades de una vida devorada por la actividad, que conoce el inaudito éxito de resistir al poder de la Iglesia y de haber trastrocado completamente a Alemania y a la Cristiandad, y que abriga con ello cierta nostalgia de una suerte mejor, Lutero cede a las fuerzas del instinto, obedece a la ley de la carne, siguiendo un proceso que es lícito comprobar en la serie de sus retratos, los últimos de los cuales son de una sorprendente bestialidad[19]. Cólera, calumnia, odio y mentira, afición a la cerveza y al vino, obsesión por la inmundicia y la obscenidad[20], se derraman plenamente y en todo momento en el «espíritu» y en la «verdad», en la vida, en la santidad evangélica, en el perfume de la libertad cristiana. Ahora predica desde lo alto del púlpito: «Así como no tengo poder para no ser hombre, así tampoco depende de mí el vivir sin mujer»[d]. En todas partes cosecha sensualidad con el pretexto de aligerar cargas intolerables y de facilitar la virtud, y propaga en los conventos de mujeres, para incitar a las religiosas a buscar marido, exhortaciones que proceden de un inmundo estado imaginativo[21]. «Todos somos santos, añade»[e]. Pero cuando se trata de abstenerse y mortificarse, «esta clase de santidad también pueden practicarla todos los días, poco más o menos, los perros y los cerdos»[22]. ¿Le remuerde la conciencia después de esto? La fe-confianza se encarga de hacérselo olvidar, cosa no siempre fácil. Pero ¿qué hacer en los momentos de ansiedad muy graves, cuando el diablo se propone vejar al hombre atizando el fuego de la conciencia? «Busca inmediatamente la sociedad de tus semejantes, o bebe, juega, cuenta chistes picantes, diviértete. Incluso, algunas veces, hay que hacer un pecado por odio y desprecio del diablo para no darle ocasión de crearnos escrúpulos por naderías; si se tiene demasiado miedo de pecar, se está perdido... ¡Oh!, si yo pudiese encontrar por fin algún buen pecado para burlar al diablo»[23]. Conviene también inflamarse en violenta cólera, imaginarse al Papa «con sus úlceras y sus parásitos»[f]; si en un estado semejante no se puede orar, al menos se puede maldecir[24].

---

[d] Weim., X, P. II, 276, 14-15 (Sermón sobre el matrimonio, 1522).
[e] Weim., XXXII, 92, 3 (1530).
[f] Erl., 60, 107-108.

Pero no son los resultados lo que interesa hacer notar aquí, sino la causa: esa causa está escondida en la vida espiritual de Lutero, y podría decirse que el inmenso desastre que fue para la humanidad la Reforma protestante no es más que el efecto de una prueba interior que resultó mal en un religioso sin humildad. Es en las elevadas cumbres del espíritu donde primero ha caído, donde ha dado la batalla y donde ha sido vencido. El drama se ha tramado *in acie mentis,* en el punto más agudo del alma. Lutero cuenta que ha visto y desafiado a innumerables demonios que le amenazaban y le impugnaban. En sus orígenes y en su causa, el drama de la Reforma ha sido un drama espiritual, un combate del espíritu.

Convenía que fuese así, y que el germen de la revolución anticristiana fuera introducido en el mundo por un hombre consagrado a la perfección, entregado a Dios, señalado eternamente con el carácter sacerdotal y que había de corromper el Evangelio. *Accipe potestatem sacrificandi pro vivis et mortuis.* ¡Ah! Demasiado bien comprendemos por qué, el día de su ordenación, deseaba que le tragase la tierra[g] ante esas palabras del obispo; por qué se apoderó de él, al comenzar el canon, un terror tal que habría huido del altar si no le hubiera retenido el maestro de novicios[h]. Su corazón sangraba, decía, cuando leía las palabras de los teólogos sobre el canon de la misa...[i]. Maurras gusta, con razón, de este proverbio: «por la boca muere el pez». Si se puede decir con M. Seillière, acerca de Juan Jacobo Rousseau, que el mundo moderno deriva de una *herejía mística,* ¡cuánto más verdadero es esto a propósito de Lutero que de Juan Jacobo! Por la mente empieza todo; y todos los grandes acontecimientos de la historia moderna se han fraguado en el fondo del alma de algunos hombres, en la vida de este νοῦς que, como dice Aristóteles, no es absolutamente nada en cuanto al volumen y en cuanto a la masa. La celda donde Lutero discutió con el diablo, la estufa junto a la cual tuvo Descartes su famoso sueño, el paraje del bosque de Vincennes donde Juan Jacobo, al pie de una encina, mojó de lágrimas su chaleco al descubrir la bondad del hombre natural, son los lugares en donde ha nacido el mundo moderno[25].

---

[g] Kuhn, *Luther, sa vie, son oeuvre,* París 1883, I, 56.
[h] Weim., *Tischreden,* III, 411, 419.
[i] Weim., *Tischreden,* III, 564, 5-6 (a propósito de Gabriel Biel).

III
EL INDIVIDUO Y LA PERSONA

6. Lo primero que llama la atención en la fisonomía de Lutero es el egocentrismo: algo mucho más sutil, mucho más profundo y mucho más grave que el egoísmo: un *egoísmo metafísico*. El yo de Lutero llega a ser prácticamente el centro de gravitación de todas las cosas, y sobre todo, en el orden espiritual; y el yo de Lutero no son sólo sus disputas y sus pasiones de un día; tiene un valor representativo, es el yo de la criatura, el fondo incomunicable del individuo humano. La Reforma ha dejado sin freno al yo humano en el orden espiritual y religioso, como el Renacimiento (quiero decir el espíritu secreto que animaba al Renacimiento) ha dejado sin freno al yo humano en el orden de las actividades naturales y sensibles.

Después que Lutero decidió negar obediencia al Papa y romper con la comunión de la Iglesia, su yo, a pesar de las angustias interiores, que no hicieron sino aumentar hasta el fin, estará en adelante por encima de todo. Toda regla «exterior», toda «heteronomía», como dirá Kant, resultarán desde entonces una ofensa intolerable para su «libertad cristiana».

«No admito —escribe en junio de 1522— que mi doctrina sea juzgada por nadie, incluso por los ángeles. El que no conozca mi doctrina no puede salvarse»[j]. «El yo de Lutero —escribía Moehler— era, en su opinión, el centro en torno al cual debía gravitar toda la humanidad; se hizo el hombre universal, en quien todos debían ver su modelo. En resumidas cuentas, ocupó el lugar de Jesucristo».

---

[j] Weim., X, P. II, 107, 8-11.

7. Ya lo hemos señalado: la doctrina de Lutero no es en sí misma más que una universalización de su yo, una proyección de su yo en el mundo de las verdades eternas. Desde este punto de vista, lo que distingue al padre del protestantismo de los otros grandes heresiarcas es que estos últimos partían, ante todo, de un error dogmático, de una visión doctrinal falsa; cualesquiera que sean sus orígenes psicológicos, la causa de sus herejías es una desviación de la inteligencia, y sus aventuras personales no interesan sino en la medida en que han condicionado esta desviación. En Lutero todo es diferente. Lo que importa es su vida, su historia. Su doctrina se da por añadidura. El luteranismo no es un sistema elaborado por Lutero; es el desbordamiento de la individualidad de Lutero. Lo mismo ocurrirá con Rousseau, porque se trata de un procedimiento esencialmente romántico. Esto es lo que explica la inmensa influencia del «reformador» sobre el pueblo alemán. Por eso, un luterano como Seeberg no puede contenerse de admiración ante este hombre verdaderamente demoníaco —como él dice—, ante esta figura colosal y sobrehumana, que sería blasfematorio pretender enjuiciar. La cuestión es saber si todo desbordamiento es bueno y bello por sí mismo, y si basta que un río se extienda sobre los campos para que merezca nuestra admiración. ¿Buscáis la traducción dogmática de este egocentrismo? La encontraréis en algunos de los rasgos más notables de la teología luterana.

¿Qué es el dogma luterano de la *certidumbre de salvación*[k], sino la transmisión al individuo humano y a su estado subjetivo de esta absoluta seguridad en las promesas divinas que anteriormente era el privilegio de la Iglesia y su misión?[l]. Como Dios era su centro, el alma católica no

---

[k] «Pero el secreto de esta fe justificadora tenía, además, algo muy peculiar: que no consistía en creer de modo general en el Salvador, en sus misterios, en sus promesas, sino en creer muy concretamente, cada cual dentro de su corazón, que todos nuestros pecados estaban redimidos. Se estaba justificado —decía Lutero sin cesar— desde el momento en que se creía estarlo con plena certidumbre; y la certidumbre que exigía no era solamente esta certidumbre moral, que, fundada en motivos razonables, excluía la agitación y turbación, sino una certidumbre infalible, con la que el pecador debe creer que ha sido redimido, la misma fe con que cree que Jesucristo vino al mundo» (Bossuet, *Hist. des Var.*, 1-8). El luteranismo aparece, pues, como una especie de *mind cure* en el orden de la Salvación eterna.

[l] Véase, acerca de este punto, la muy juiciosa nota de M. Paquier *(Denifle-Paquier*, III, 428-429).

tenía necesidad de saber nada con una perfecta certidumbre, excepto los misterios de la fe, y que Dios es amor misericordioso[26]. Y si le enviaba señales de su predilección, el alma utilizaba estos indicios experimentales no tanto para inquirirse a sí misma y juzgar su estado ante Dios como para vivir más intensamente las imperfectas certidumbres de la esperanza, certidumbres tanto más queridas cuanto que la conciencia no se atreve a aceptar su mensaje. Pero el alma herética no podía subsistir sin deshacerse de ansiedad si no tenía la perfecta certidumbre de su estado de gracia, porque es ella la que se ha hecho centro y buscado su seguridad en la justicia de la cual se recubre, no en el abismo de la misericordia de Otro, que la ha creado.

¿Por qué la doctrina de la salvación absorbe toda la teología luterana, sino porque el yo humano se ha convertido de hecho en la preocupación principal de esta teología?[27]. Para Lutero, una cuestión aventaja a todas: sustraerse, a pesar de la invencible concupiscencia que envenena nuestra naturaleza, al furor justiciero del Todopoderoso. En verdad, si nos interesa esencialmente salvarnos nosotros únicamente, no es tanto por huir del diablo como por ver la cara de Dios, y no tanto por arrebatar al fuego nuestra propia substancia como por amor a Aquel a quien amamos más que a nosotros mismos.

Domine, ostende nobis Patrem, et sufficit nobis. La teología católica está ordenada hacia Dios y es, por sí misma, una ciencia preeminentemente especulativa[m]. La teología luterana es para la criatura; por eso aspira, ante todo, al fin práctico que busca. Lutero, que aparta la caridad y conserva el temor servil, que es todo cuanto tiene, hace girar la ciencia de las cosas divinas en torno a la corrupción humana.

Sin embargo, ¿la salvación del hombre no es la obra de Dios y de su Cristo? Desconfiad: en la teología luterana la gracia permanece totalmente extrínseca a nosotros mismos[n]; el hombre está amurallado dentro de su naturaleza, sin poder recibir en sí nunca un germen que le haga realmente partícipe de la vida divina, ni producir, él, criatura de cólera, un acto substancialmente sobrenatural. Un regusto diabólico se

---

[m] Es *a la vez especulativa* y *práctica* por el hecho de su unidad suprema; pero es, antes que nada, y principalmente, especulativa (cf. *Sum. Theol.,* I, 1, 4).

[n] La gracia, para Lutero, no es otra cosa que el simple *favor exterior de Dios.* Cf. Weim., VIII, 106, 22; Erl., 63, 123, etc., *Denifle-Paquier,* III, pp. 77, 213, 217.

mezcla en todo lo que hace. «Sostengo que ya sea en el hombre, ya sea en los demonios, las fuerzas espirituales han sido no sólo corrompidas por el pecado, sino completamente destruídas, de suerte que ya no queda en ellos más que una razón depravada y una voluntad enemiga y adversaria de Dios, cuyo único pensamiento es la lucha contra Dios»[o].

«La verdadera piedad, la que vale a los ojos de Dios, se encuentra en las obras extrañas a nosotros (las de Cristo), no en las nuestras»[p]. ¿Puede el acto de fe justificante, si procede de nosotros, proceder también de Dios y de Cristo actuando en nosotros? En realidad, somos nosotros mismos y nosotros solos quienes nos cogemos del manto de Cristo para «cubrir con él todas nuestras miserias», y quienes usamos esta «*habilidad* de saltar desde nuestro pecado hasta la justicia de Cristo, y por lo tanto, de estar seguros de poseer la piedad de Cristo como de poseer nuestro propio cuerpo»[q]. ¡Pelagianismo de la desesperación! En definitiva, al hombre le corresponde trabajarse su propia redención, esforzándose por una confianza ciega en Cristo[28]. La naturaleza humana habrá, pues, de rechazar como un mero accesorio teológico el manto de una gracia que no es nada para ella, y envolverse en su fe-confianza[r], para convertirse en esa encantadora bestia libre con la que el infalible progreso indefinido encanta hoy al universo.

Así es como en la persona de Lutero y en su doctrina asistimos —en el plano incluso del espíritu y de la vida religiosa— al ADVENIMIENTO DEL YO[s].

---

[o] *Comm. in ep. ad Galat.* [1531], 1635; Weim., XL, P. I, 293, 24-27.

[p] Weim., XVII, P. II, 290, 29-30 (1527).

[q] *Tischreden,* Weim., II, 65, 8 (n. 1.531): «Hoc est *artis,* transilire a meo peccato ad justitiam Christi, das ich so gewiss weis, das Christi Frumkeitt mein sei, so gewiss ich weis, dass diesser Leib mein sei».

[r] Cf. Dilthey, Das natürliche System der Geisteswissenschaften, *Arch. f. Gesch. der Phil.,* t. V, pp. 377 y siguientes (y p. 285).

[s] Es evidente que no consideramos aquí más que el *principio espiritual* del individualismo moderno. Si en otros órdenes —social, intelectual, estético—, este último había hecho ya su aparición bastante antes de la Reforma, y si, por otra parte, la revolución luterana, por su carácter comunitario y nacional y por su organización césaro-eclesiástica, sujeta al Estado, que habría de experimentar muy pronto su irrisorio resultado, había tenido como efecto primario, en el plano de las instituciones visibles, un cierto retroceso del individualismo, esto es ya una cuestión aparte que no modificaría en nada nuestras conclusiones.

8. Pero ¿es que el caso de Lutero no nos plantea vivamente uno de los problemas contra los cuales se debate en vano el hombre moderno? Es el problema del *individualismo y la personalidad.* Ved a ese kantiano crispado sobre su autonomía, a ese protestante atormentado por el cuidado de su libertad interior, a ese nietzscheano que se derrumba en su esfuerzo por saltar entre el bien y el mal, a ese freudiano que cultiva sus complejos y sublimiza su libido, a ese pensador que prepara para el próximo Congreso de filosofía una concepción inédita del mundo, a ese héroe surrealista que se pone en trance y se zambulle en el abismo del sueño, a ese discípulo de M. Gide que se contempla con doloroso fervor en el espejo de su libertad; todo ese pobre mundo está a la búsqueda de su personalidad, y contrariamente a la promesa del Evangelio, llaman y nadie les abre; buscan y no encuentran.

Ved con qué solemnidad religiosa el mundo moderno ha proclamado los derechos sagrados del individuo y a qué precio ha pagado esta proclamación. Y sin embargo, ¿ha sido nunca más completamente dominado el individuo, más fácilmente borrado por los grandes poderes anónimos del Estado, el Dinero y la Opinión? ¿Qué misterio es éste?

No hay en ello ningún misterio. El mundo moderno confunde simplemente dos cosas que la sabiduría antigua había distinguido: confunde la *individualidad* y la *personalidad.*

¿Qué nos dice la filosofía cristiana? Nos dice que la *persona* es «una substancia individual completa, de naturaleza intelectual y dueña de sus actos», *sui juris, autónoma,* en el sentido auténtico de la palabra. Y así el nombre de *persona* está reservado para las substancias que poseen esta cosa divina, el espíritu, y que son en consecuencia, cada una por sí misma, un mundo superior a todo orden corporal, un mundo espiritual y moral, que, hablando con propiedad, no es una *parte* de este universo, y cuyo secreto es inviolable incluso para la mirada de los ángeles; el nombre de persona está reservado para las substancias que, al escoger su propio fin, son capaces por sí mismas de *determinarse* en los medios y de introducir en el universo, por su libertad, series de nuevos acontecimientos, para las substancias que pueden decir, a su manera, *fiat,* y aquello se hace. Y lo que constituye su dignidad y le da su personalidad es propia y precisamente la subsistencia del alma espiritual e inmortal y la suprema independencia con respecto a toda creación de fugaces imágenes y a toda la mecánica de los fenómenos sensibles.

Por lo demás, santo Tomás enseña que el nombre de persona significa la cosa más noble y más elevada que hay en toda la naturaleza: *Persona significat id quod est perfectissimum in tota natura*[1].

La denominación de *individuo,* por el contrario, es común al hombre y a la bestia, y a la planta, y al microbio y al átomo. Y mientras que la personalidad reposa en la subsistencia del alma humana (subsistencia independiente del cuerpo y comunicada al cuerpo, el cual se sostiene en el ser por la propia subsistencia del alma), la filosofía tomista nos dice que la individualidad, como tal, está fundada en las exigencias propias de la materia, la cual es el *principio de individuación* porque es principio de división, ya que requiere ocupar una posición y tener una cantidad, de donde lo que está *aquí* diferirá de lo que está *allí.* De suerte que, como individuos, no somos más que un fragmento de materia, una parte de este universo, distinta, sin duda, pero una parte, un punto de esta inmensa red de fuerzas y de influencias, físicas y cósmicas, vegetativas y animales, étnicas, atávicas, hereditarias, económicas e históricas, a cuyas leyes estamos sujetos. Como individuos, estamos sometidos a los astros. Como personas, los dominamos.

9. ¿Qué es el individualismo moderno? Un error, un *quid pro quo:* la exaltación de la individualidad disfrazada de personalidad y el correspondiente envilecimiento de la verdadera personalidad.

En el orden social, la ciudad moderna sacrifica la *persona* al *individuo;* da al individuo el sufragio universal, la igualdad de derechos, la libertad de opinión, y entrega la *persona* aislada, desnuda, sin ninguna armadura social que la sostenga y la proteja, a todos los poderes devoradores que amenazan la vida del alma, a las despiadadas acciones y reacciones de los intereses y apetitos en pugna, a las infinitas exigencias de la materia de *fabricación* y uso. Añade a todas las ansiedades y heridas que cada hombre, por naturaleza, lleva en sí, las excitaciones sensuales incesantes y la inmensa avalancha de errores de toda clase, resplandecientes y estimulantes, a los que da paso libre en el cielo de la inteligencia. Y dice a cada una de las pobres criaturas humanas que se encuentran en medio de este torbellino: «Eres un individuo libre, defiéndete, sálvate tú solo». Es una civilización homicida.

---

[1] *Sum. Theol.,* I, 29, 3. Cf. el comentario de Cayetano.

Por otra parte, si un Estado ha de construirse con este *polvo* de individuos, muy lógicamente, no siendo el individuo como tal más que una parte, según ya hemos dicho, dependerá por completo del todo social; no existirá más que para la ciudad y se verá cómo el individualismo desemboca con toda naturalidad en el despotismo monárquico de un Hobbes, o en el despotismo democrático de un Rousseau, o en el despotismo del Estado-Providencia y del Estado-Dios de un Hegel.

Por el contrario, según los principios de Santo Tomás, por ser un individuo dentro de la especie antes que hombre, que tiene necesidad de la ayuda de sus semejantes para perfeccionar su actividad específica, es, como consecuencia, un *individuo* dentro de la ciudad, una parte del cuerpo social. Y por lo tanto está ordenado al bien de la ciudad como al bien general, al bien común, que es *más divino* como tal[29]. Pero si se trata del destino que le pertenece como *persona*, la relación es inversa y la ciudad humana es quien está subordinada a su destino. Pues toda persona humana está ordenada directamente, como a su propio bien último, a Dios. Fin último y «bien común y distinto» de todo el universo[30], y no debe, por lo tanto, de acuerdo con la ley de la caridad, preferir para sí mismo nada más que a Dios[31]. Además, la personalidad, por cuanto que se realiza en un ser, hace de él (sean cualesquiera sus vínculos en otros aspectos) un *todo* independiente, no una parte. Así, cada persona individual, considerada como individuo que forma parte de la ciudad, es para la ciudad y tiene el deber de sacrificar su vida por ella. Pero considerada como persona destinada a Dios, la ciudad está al servicio de la personalidad, es decir, sirve para el acceso a la vida moral y espiritual y a los bienes divinos en que consiste el fin mismo de la personalidad; y la ciudad no encuentra realmente su bien común más que a través de este orden. Así, el cristianismo sostiene y refuerza el armazón moral y las jerarquías de la ciudad, y no ha denunciado el estado de esclavitud[32] como contrario de por sí al derecho natural. Pero llama, lo mismo al siervo que al señor, a un mismo destino sobrenatural y a la misma comunión de los santos, de toda alma en estado de gracia hace morada de Dios vivo, nos enseña que las leyes injustas no son leyes y que es preciso desobedecer la orden del príncipe cuando es contraria a la orden de Dios. Funda el derecho y las relaciones jurídicas, no sobre la libre voluntad de los individuos, sino sobre la justicia para con las personas. Digamos

que la ciudad cristiana es tan profundamente *antiindividualista* como profundamente *personalista*.

Esta distinción del individuo y de la persona, aplicada a las relaciones entre el hombre y la ciudad, contiene, en el terreno de los principios metafísicos, la solución de muchos problemas sociales. Por una parte —y esto explica el propio ser constitutivo de la vida política—, si el bien común de la ciudad es una cosa harto distinta de la simple reunión de los beneficios privados de cada individuo[33], también es una cosa diferente del bien de la totalidad considerada aparte; es, por decirlo así, bien *común al todo y a las partes;* y debe, por lo tanto, implicar una redistribución para con éstas, consideradas no ya puramente como partes, sino como cosas y como personas. Por otro lado —y esto concierne al fin de la vida política—, si bien la perfección terrestre y temporal del animal racional tiene su campo de realización en la ciudad, que en sí es mejor que el individuo, sin embargo, por su propia esencia, la ciudad está obligada a asegurar a sus miembros las condiciones de una vida moral, de una vida propiamente humana, y a no perseguir el bien temporal, que es su objeto inmediato, más que respetando la subordinación esencial de ese bien al bien espiritual y eterno al que está ordenada toda persona humana[u]; y puesto que de hecho, por la gracia del Creador, este bien espiritual y eterno no es el simple fin de la religión natural, sino un fin esencialmente sobrenatural —participar mediante la visión del verdadero gozo de Dios—, la ciudad humana falta a la justicia, peca contra sí misma y contra sus miembros si, habiéndole sido suficientemente propuesta la verdad, rehuye el conocimiento de Aquél que es el camino de la beatitud[34].

10. En el orden espiritual, la distinción de la individualidad y de la personalidad no es menos necesaria. En admirables páginas, el P. Garrigou-Lagrange ha expuesto su alcance: «El hombre no será plenamente una *persona,* un *per se subsistens* y un *per se operans* sino en la medida en que la vida de la razón y de la libertad dominen en él a la de los sentidos y las pasiones; sin esto, será, como el animal, un simple *individuo* esclavo de los acontecimientos, de las circunstancias, siempre a remolque de cualquier otra cosa, sin poder pretender ser un todo...

---

[u] Cf. *Sum. Theol.,* II-III, 83, 6; *In Ethic. Nicom.* I, lec. 1.

»Desarrollar la *individualidad*, es vivir la vida egoísta de las pasiones, constituirse en centro de todo y terminar siendo, al fin, esclavo de mil bienes pasajeros que nos proporcionan una mísera alegría momentánea.

»La *personalidad*, por el contrario, crece a medida que el alma, elevándose por encima del mundo sensible, se adhiere más estrechamente mediante la inteligencia y la voluntad a lo que constituye la vida del espíritu.

»Los filósofos han entrevisto, pero los santos, principalmente, han comprendido, que el pleno desarrollo de nuestra pobre personalidad consiste en perderla de alguna manera en la de Dios, quien únicamente posee personalidad en el auténtico sentido de la palabra, pues sólo Él es absolutamente independiente en su ser y en su acción»[v].

¡Qué precaria y confusa es todavía la personalidad en los filósofos! ¡Cuánta pobre escayola sobre la austera máscara del estoico! Los privilegios de la persona —la pura vida de la inteligencia y de la libertad, la pura agilidad del espíritu, que se basta para actuar como un ser— están de tal modo enterrados en la materia de nuestra individualidad carnal, que no podemos dejarlos en libertad más que aceptando caer en tierra y morir en ella para obtener un fruto divino, ya que no conoceremos nuestro verdadero rostro hasta que recibamos la piedra blanca donde Dios ha escrito nuestro nuevo nombre. No hay personalidad verdaderamente perfecta más que en los santos.

Los santos han adquirido, en cierto sentido, han recibido por gracia, lo que Dios posee por naturaleza: la independencia con respecto a todo lo creado, no sólo con relación a los cuerpos, sino también incluso a las inteligencias. «Los santos tienen su imperio, su gloria, su victoria, su brillo, y no necesitan de grandezas carnales o espirituales, con las que no tienen ninguna relación, porque ni les dan ni les quitan nada: son vistos por Dios y los ángeles, y no por los cuerpos o espíritus curiosos: Dios les basta»[w].

Pero ¿acaso los santos se han propuesto «desarrollar su personalidad»? La han encontrado sin buscarla y porque no la buscaban, sino solamente a Dios.

---

[v] R. Garrigou-Lagrange: *Le Sens commun et la Philosophie de l'être*, 3ème édition (Desclée de Brouwer), pp. 332-333.

[w] Pascal, *Pensées* (Brunschvicg), 793.

Han comprendido que su persona, precisamente en tanto que era persona y en tanto que era libre, dependía completamente de Dios, y que este dominio interior de nuestros actos, del que no podemos abdicar ante ningún hombre o ángel, debían entregarlo a manos de Dios, por cuyo espíritu habían de ser movidos para ser sus hijos. «Han comprendido que Dios debía ser para ellos otro yo más íntimo que su propio yo, que Dios era más que ellos mismos porque lo era eminentemente»; entonces han «procurado hacerse algo de Dios, *quid Dei*». *Estoy clavado a la cruz con Cristo. Pero vivo, no yo, es Cristo quien vive en mí.* Aunque en el orden del ser conservan un yo distinto del de Dios, «en el orden de la operación, del conocimiento y del amor, han sustituído, por así decir, con el yo divino su propio yo»[x], renunciando a toda personalidad o independencia respecto a Dios, comprendiendo que el primer nacido de entre ellos, su eterno ejemplo, no tuvo personalidad humana, sino la propia Personalidad divina del Verbo, en quien subsistía su naturaleza humana.

Tal es el secreto de nuestra vida como hombres, que el pobre mundo moderno ignora: no conquistamos nuestra alma sino a condición de perderla; se requiere una muerte total antes de que podamos encontrarnos a nosotros mismos. Y cuando estemos completamente despojados, perdidos, arrancados de nosotros mismos, entonces todo será nuestro, pues que somos de Cristo, y Cristo mismo y Dios mismo es nuestro bien.

Pero si pretendemos encontrar nuestra alma y tomamos nuestro yo como centro, nuestra substancia se esfuma y entramos al servicio de las fuerzas ciegas del universo.

11. La historia de Lutero, como la de Juan Jacobo, es una maravillosa ilustración de esta doctrina. No ha libertado a la personalidad humana; la ha descarriado. Lo que ha libertado es la individualidad material que ya hemos definido, es el hombre animal. ¿No lo comprobamos en su propia vida? A medida que avanza en edad, su energía se convierte cada vez menos en la energía de un alma, y va convirtiéndose cada vez más en la energía de un temperamento. Arrastrado por grandes deseos y vehementes aspiraciones que se alimentaban del instinto y del sentimiento, no de la inteligencia, dominado por las pasiones, desencadenando la

[x] Garrigou-Lagrange, loc. cit., pp. 334-335.

tempestad en torno a él, rompiendo todo obstáculo y toda disciplina «exterior», pero llevando en su interior un corazón lleno de contradicciones y de gritos discordantes, viendo la vida, antes que Nietzsche, como esencialmente trágica[35], Lutero es el perfecto tipo del individualismo moderno[36] (el prototipo de los tiempos modernos, dirá Fichte). Pero, en realidad, su personalidad se ha desperdigado, se ha perdido. Hay mucha debilidad de alma detrás de toda su algazara.

Resumen significativo: para libertar al ser humano ha comenzado por romper los votos de religión; y el «alegre mensaje», como dice Harnack, anunciado por él a la Cristiandad sembró al punto por Alemania una epidemia de desesperación[37]. Los protestantes alemanes quieren que reconozcamos la *grandeza* de Lutero. Grandeza material, grandeza animal, grandeza de cantidad, sí, la reconocemos, y si se quiere, la admiramos; grandeza verdaderamente humana, no. La confusión entre estas dos clases de grandezas o de fuerzas, la confusión entre el individuo y la persona, está en el fondo del germanismo y nos lleva a comprender por qué tantos alemanes se imaginan la personalidad como un huracán, un búfalo o un elefante. También nos explica por qué, en todos los grandes propulsores de la Alemania protestante, un Lessing, un Fichte, se ve brotar de nuevo el viejo manantial que corría por el espíritu de Lutero. Fichte llama a Lutero el *hombre alemán* por excelencia, y esto es verdad en cuanto a que la Reforma ha logrado separar a Alemania de la Catolicidad.

¡Dichosa la nación místicamente agrupada no por una individualidad de carne, sino por una personalidad irradiante del espíritu de Dios! Si buscamos un modelo de verdadera personalidad, pensemos en ese milagro de sencillez y rectitud, de candor y sabiduría, de humildad y magnanimidad, de pérdida de sí misma en Dios, que fue Juana de Arco.

IV
INTELIGENCIA Y VOLUNTAD

12. Hay otro rasgo sorprendente en la fisonomía de Lutero. Lutero es un hombre entera y sistemáticamente dominado por sus facultades afectivas y apetitivas; es un puro hombre de Voluntad, caracterizado, ante todo, por el poder en la acción.

Todos los historiadores insisten en su *ruda* energía; Carlyle le llama *un Odín cristiano, un verdadero Thor.*

Sin duda, no se trata aquí de la voluntad considerada en sus características más peculiarmente humanas, que es tanto más vivaz cuanto más profundamente se enraíza en la espiritualidad de la inteligencia; se trata de la voluntad considerada en general; se trata de lo que los antiguos llamaban en general el Apetito, el apetito concupiscible, y sobre todo, el apetito irascible.

«Sus palabras son semicombates», se ha dicho de él. Cuando se le deja en libertad, nada puede detenerle. Conocemos la magnífica violencia de sus desafíos. «Iría a Worms, aunque hubiese tantos diablos como tejas hay en sus tejados». «He visto y desafiado innumerables demonios. El duque Jorge es menos que un demonio. Si tengo algo que hacer en Leipzig, entraré a caballo en Leipzig, aunque llovieran duques Jorges nueve días seguidos».

Con su poder imaginativo y verbal extraordinario debía ser un conversador fascinante, un orador truculento, indudablemente a menudo grosero e innoble, pero irresistible. Bossuet lo señala muy exactamente: «Tuvo fuerza en el genio, vehemencia en sus discursos, una elocuencia viva e impetuosa, que atraía a las muchedumbres y las arrebataba;

una audacia extraordinaria cuando se ve apoyado y aplaudido, con su aire de autoridad que hacía temblar a sus discípulos delante de él; de suerte que no se atrevían a contradecirle en ninguna cosa grande o pequeña»[y]. Al mismo tiempo, estaba excepcionalmente dotado de esa sensibilidad ricamente orquestada, donde vibra la profunda sinfonía de inconscientes fuerzas, y que constituye el encanto poético y amable del *Gemüth*. Hay multitud de rasgos de su familiaridad, bondad y dulzura. Como Juan Jacobo, y más, sin duda, que Juan Jacobo, estaba dotado de una poderosa religiosidad natural; oraba largo tiempo, y gustaba de hacerlo en voz alta, con gran flujo de palabras, que causaban la admiración de las gentes; se enternecía ante las mieses, ante la bóveda celeste, ante un pajarito que viera en su jardín. Llora sobre una violeta que ha encontrado en la nieve y que no ha podido hacer revivir. Obsesionado por una profunda melancolía, que es, sin duda, lo más grande y más humano que hay en él —esa melancolía de Saúl, tan terrible de contemplar, porque si no se supiera que la suerte eterna de Saúl, como la de Lutero, está reservada al inescrutable juicio de Dios, nos veríamos tentados a ver en ella la melancolía de aquellos *para quienes más hubiera valido no haber nacido*—, este hombre que desencadenó la Revolución sobre el mundo se apaciguaba con la música, se consolaba tocando la flauta. Los demonios —nos dice— huían lejos de su flauta.

Todo esto procede de una misma causa: predominio absoluto del Sentimiento y del Apetito. Si la presión del instinto y de las potencias del sentimiento permanece dominada por el espíritu, entonces comunica al ser humano incomparables tesoros materiales y afectivos, útiles incluso para la vida de la inteligencia. En este sentido se encuentra ya un cierto romanticismo, si se quiere, en un Suso, pero dentro de una concepción de la vida que permanece fundamentalmente racional, ordenada, católica. En Lutero sucede de otra manera; la voluntad tiene real y absolutamente la primacía; es la propia concepción de la vida quien resulta afectada; se puede decir que él es el primer gran romántico.

13. Esta actitud de alma debía, naturalmente, ir acompañada de un profundo anti-intelectualismo, favorecido además por la formación occamista y nominalista que Lutero había recibido en filosofía. Permítaseme citar aquí algunos textos característicos.

[y] *Hist. des Var.*, I, 6.

Escuchémosle primero hablar de Aristóteles y de Santo Tomás.

«Aristóteles es el baluarte impío de los papistas. Es a la teología lo que las tinieblas son a la luz. Su ética es la peor enemiga de la gracia»[z]; «es un filósofo rancio»[a]; un «pilluelo a quien hay que meter en la pocilga o en la cuadra de los asnos»[b]; «un calumniador desvergonzado, un comediante, el más astuto corruptor de las mentes. Si no hubiera existido su carne y hueso, no tendría ningún escrúpulo en considerarlo realmente como un diablo»[c].

En cuanto a Santo Tomás, «nunca ha comprendido ni un capítulo del Evangelio ni de Aristóteles»[d]. Lutero, «con pleno derecho, es decir, con la libertad de un cristiano, le rechaza y le niega»[e]. «En resumen, es imposible reformar la Iglesia si la teología y la filosofía escolásticas no son extirpadas hasta la raíz con el derecho canónico»[f].

«La Sorbona, esa madre de todos los errores, dice en 1539, ha definido lo peor que ha podido que, si una cosa es verdadera, lo es para la filosofía y para la teología; es una impiedad, por su parte, haber condenado a los que sostenían lo contrario»[g]. Además, la facultad de París es «la sinagoga maldita del diablo, la más abominable prostituta intelectual que ha habido bajo el sol, la verdadera puerta del infierno, etcétera»[h]. Los teólogos de Lovaina no son mejor tratados; éstos son «groseros asnos, cochinos malditos, panzas de blasfemias, cerdos epicúreos, herejes e idólatras, el hervor maldito del infierno»[i].

¿Ataca a un sistema particular? No; sino a la propia Filosofía. «Cree tributar un homenaje a Dios al gruñir contra la filosofía... No se debe aprender la filosofía más que como se aprenden las malas artes; es decir, para destruirlas, como se estudian los errores; es decir, para refutarlos»[j].

---

[z] Cf. Ueberweg; *Grundriss der Geschichte der Philosophie,* III,. 1914, 30, 32.
[a] Weim., IX, 43, 5 (1510-1511).
[b] Weim.; VII, 282, 15-16 (1521).
[c] Carta a Lang, 8 de febrero de 1516, de Wette, I, 15-16.
[d] Enders, I, 350, 25-30 (14 de enero de 1519); I, 173, 174, 50-57 (24 de marzo de 1518).
[e] Weim., I, 64, p. 108 (1518).
[f] De Wette, I, 64, p. 108 (1518).
[g] *Disputationen,* 487; Tesis 4 y 5.
[h] Weim., X, P. I, (1, Hälfte), 24, 14-16 (1522); VIII, 292, 1-5 (1521); 542, 21-22 (1521).
[i] Cf. Höfler, *Papst Adrian VI,* Wien, 1880, p. 41.
[j] *Comm. sur l'ép. aux Rom.* (1516). Ficker, II, 198.

De él había tomado Carlstadt, desde 1518, este bello pensamiento: *la lógica no es necesaria en teología, porque Cristo no tiene necesidad de los inventos humanos*[k]. ¡Qué! ¿Nos atreveríamos a encadenar a un cristiano libre como el doctor Lutero al principio de contradicción? La argumentación no ha sido nunca para él más que un pugilato, en el cual era maestro, y en el que se trataba de aplastar al adversario por cualquier procedimiento. «Cuando quiera dedicarme a escribir —decía cínicamente a Felipe de Hesse—, bien sabré salir de apuros y dejar a Vuestra Alteza en el atolladero»[l]. En fin, no es solamente a la filosofía; es esencialmente a la razón a quien el reformador declara la guerra. La razón no sirve más que en el orden exclusivamente pragmático, para el uso de la vida terrestre; Dios no nos la ha dado más que «para que gobierne aquí abajo; es decir, que tiene el poder de legislar leyes y de ordenar sobre todo lo relacionado con esta vida, como la bebida, la comida, los vestidos, incluso lo que concierne a la disciplina exterior de una vida honesta»[m]. Pero en las cosas espirituales está no solamente «ciega y en tinieblas»[n], sino que es realmente «la p... del diablo. No puede dejar de blasfemar y deshonrar todo lo que Dios ha dicho o hecho»[o]; es «el más feroz enemigo de Dios»[p]. «Los anabaptistas dicen que la razón es una antorcha... ¿La razón derrama la luz? Sí, como la que esparciría una inmundicia colocada en una linterna»[q]; y en el último sermón predicado en Wittemberg, hacia el fin de su vida: «La razón es la mayor p... del diablo; por su naturaleza y manera de ser, es una p...

[k] Carlstadt a Spalatin, 5 de febrero de 1518; Enders, I, 147, 105.

[l] De Wette, VI. 276: «Como polemista y autor de escritos teológicos y, sobre todo, de escritos populares de controversia, Lutero —dice Döllinger— unía a un talento indisputable de orador y dialéctico una *falta de conciencia* que en estas materias no se encuentra más que muy raramente en un grado tan alto». Se sabe que llamaba a la epístola de Santiago, una *epístola de paja,* porque contradecía su doctrina.

[m] Weim., XLV, 621, 5-8 (1538).

[n] Weim., XII, 319, 8; 320, 12.

[o] Weim., XVIII, 164, 24-27 (1524-1525).

[p] *«Rationem atrocissimum Dei hostem»*, in Galat (1531), 1535; Weim., XL, P. I, 363, 25. La llama también, en el mismo comentario, *«acerrimum et pestilentissimum hostem Dei»* (ib., 326, 23), *«fons fontium omnium malorum»* (365, G-6).

[q] Citado por A. Baudrillart: *L'Église Catholique, la Renaissance et le Protestantisme,* París, 1905; pp. 322-323.

nociva, es una prostituta, la que ostenta el título de p... del diablo; una p... devorada por la sarna y la lepra, que se debería pisotear y destruir, ella y su sabiduría... Arrojarle basura a la cara para volverla fea. Es y debe ser ahogada en el bautismo... Merecería, la abominable, que se la relegase al lugar más sucio de la casa, a los retretes»[38].

El desprecio de Lutero hacia la razón está conforme, por lo demás, con su doctrina general sobre la naturaleza humana y sobre el pecado original. Según Lutero, el pecado ha enviciado la esencia misma de nuestra naturaleza, y este mal es definitivo; la gracia y el bautismo encubren, pero no borran, el pecado original. Se podrá, pues, a lo sumo, adjudicar a la razón un papel meramente práctico en la vida y en las transacciones humanas. Pero es incapaz de conocer las verdades primeras; toda ciencia especulativa, toda metafísica, es un espejismo: *Omnes scientiae speculativae non sunt verae... scientiae, sed errores,* y el uso de la razón en las materias de la fe, la pretensión de constituir, gracias al razonamiento y con auxilio de la filosofía, una ciencia coherente del dogma y de la revelación, la teología, en suma, tal como la entendían los escolásticos, es un escándalo abominable.

En una palabra: interpretando de un modo groseramente literal y entendiendo al revés los pasajes en que los autores espirituales hablan del aniquilamiento de las facultades naturales, depravando el pensamiento de Taulero y de los místicos alemanes, como también los textos de San Pablo y del Evangelio, este cristiano corrompido declara que la fe va *contra* la razón. «La razón es contraria a la fe»[r], escribía en 1536. Y poco después: «La razón se opone directamente a la fe y es menester abandonarla; en los creyentes hay que matarla y enterrarla...»[s].

He citado estos textos porque es instructivo captar, desde su origen, en su tono y calidad auténtica, el falso misticismo antiintelectualista que

[r] *Disputationen,* ed. Drews, p. 42.

[s] Weim., XLVII, 328, 23-25 (1537-1540). Y este otro: «Debes abandonar tu razón, no saber nada de ella, aniquilarla completamente; sin eso no estarás nunca en el cielo» (329, 6-7). «Es imposible hacer que estén de acuerdo la fe y la razón» (329, 29-30). *«Ratio est maximum impedimentum ad fidem». Tischreden,* Weim., III, 62, 28, n. 2.904 a. Hay que dejar a la razón en su casa, pues es la enemiga de la fe. Nada hay tan contrario a la fe como la ley y la razón. Hay que vencerlas, si queremos alcanzar la beatitud. (Ib.) VI (n.. 6.718), 143, 25-26, 32-35.

iba a envenenar, bajo formas más refinadas y menos francas, tantos espíritus del siglo XIX.

Lutero, en suma, aportaba a la humanidad, doscientos treinta años antes que Juan Jacobo, una liberación, un inmenso desahogo. Libertaba al hombre de la inteligencia, de esta fatigosa y mortificante obligación de pensar siempre, y de pensar lógicamente. Liberación que, sin embargo, está siempre por recomenzar. Pues, «por desgracia, la razón —así escribía en su comentario sobre la *Epístola a los Gâlatas*—, la razón nunca está completamente destruída en esta vida»[1].

14. El problema que aquí nos plantea Lutero lo conocemos bien; es clásico, actual; estamos saturados de él; es el problema del intelectualismo y del voluntarismo moderno. Para probarlo en detalle, habría que insistir sobre las consecuencias del pesimismo antiintelectualista de que acabo de hablar. Puesto que la razón ha sido relegada al lugar más sucio de la casa, si es que no está muerta y enterrada, será forzoso —pues la pura y simple bestia no constituirá nunca un ideal para el hombre— que la otra facultad espiritual, la voluntad, sea exaltada en igual medida, si no en teoría, al menos en la práctica. Y así vemos que en Lutero el sentimiento hipertrofiado del yo es propiamente un sentimiento de voluntad, de *realización de la libertad,* como dirá más tarde la filosofía alemana. También habría que insistir sobre su egocentrismo y mostrar cómo, en él, el yo es centro; es centro no a la manera de Kant, por efecto de una pretensión de la inteligencia humana a convertirse en medida de las cosas inteligibles, sino por efecto de una pretensión de la voluntad individual, separada del cuerpo universal de la Iglesia, a plantarse sola y desnuda frente a Dios y a Cristo para asegurar, por su confianza, su justificación y su salvación.

Básteme indicar la manera como se introduce la mística del yo y de la voluntad por Lutero. Su doctrina de la inutilidad de las obras no es el resultado de un error quietista. Lejos de exagerar la primacía que la teología católica reconoce a la contemplación, Lutero tiene horror a la vida contemplativa. En su doctrina, como la unión con Dios por la caridad es imposible, la religión tiende a reducirse al servicio del prójimo[39]. En resumen, las acciones y las obras nada valen para la salvación; en ese aspecto son malas y corrompidas. Pero son buenas, endiabladamente

[1] *In Galat.* (1531), 1535. Weim., XL., P. I, 364, 18-20.

buenas, hay que reconocerlo, para la vida presente, y no pudiendo ya estar ordenadas a Dios, ¿a qué podrían estar ordenadas entonces sino a la realización de la voluntad humana? Rousseau es un soñador; Lutero es un activo. El primero dice: «No puedo resistir a mis inclinaciones, pero no soy malo; soy bueno ante ti, Dios mío; soy esencialmente bueno». Lutero dirá: «El pecado de Adán me ha corrompido en mi esencia; soy inmundo, peco gravemente, pero tengo confianza en ti, Dios mío; y tú me tomas tal cual soy y me salvas, cubriéndome con el manto de tu Hijo». Escuchemos sus palabras:

¿Acabamos de pecar? «Jesucristo se inclina —dice Lutero— y deja al pecador *saltarle* sobre el dorso, y lo salva así de la muerte y del carcelero[u]. He aquí para lo que sirve Cristo. ¡Qué consuelo para las almas piadosas el de revestirlo así y envolverlo con mis pecados, los tuyos, los de todo el Universo, e imaginarlo así, llevando todos nuestros pecados!»[v]. Cuando hayas visto que tus pecados se adhieren a él, entonces estarás al abrigo de las faltas, de la muerte y del infierno»[w]. «El cristianismo no es más que el ejercicio continuo de *sentir que no tienes pecado aunque peques,* y que tus pecados son echados sobre Cristo»[x]. «Basta con recibir al Cordero que borra los pecados del mundo, y el pecado no podrá separarnos de él, aunque hiciéramos mil fornicaciones o cometiéramos otros tantos homicidios en un día»[40]. Tal es la buena nueva; si alguien está lleno de pecados, viene el Evangelio y le dice: «*Ten confianza y cree,* y desde entonces todos tus pecados se borran. Tocando este resorte, tus pecados ya están perdonados sin más que hacer»[y]. «No bien reconoces que Cristo carga con tus pecados, se torna pecador en tu lugar»[z]. «Y tú, tú te conviertes en el hijo querido, y todo marcha solo, y todo lo que haces está bien»[a].

---

[u] Erl., 18, 58 (1537).

[v] Com. sobre la *Epístola a los Gálatas,* II, 17 (1535).

[w] *Op. exeg. lat.,* XXIII, 141; Weim., XXV, 330, 35 (1532-1534).

[x] Ib., 142; Weim., 331, 7.

[y] Weim., X, P. III, 68, 4-6 (1522).

[z] Weim., IX, 419: 36. Cf. Weim., *in Galat.,* II, 504, 9 (1519), *Peccata sua (credentis) jam non sua, sed Christi sunt.* Y también: Weim., *in Psalm.,* V, 608 (1521); *in Galat.* (1531). 1535, XL. P. I, 300-301, etc.

[a] Weim., XII, 559, 6-12 (1523).

Ya se ve, es verdaderamente *práctico* tener un Cristo. «Estoy en medio de vosotros como un servidor», había dicho el Señor; *ego in medio vestrum sum, sicut qui ministrat.* ¡Ah! Dices bien, Salvador de los hombres, sírveme ahora y cúbreme con tu manto. Tras las invocaciones de Lutero al Cordero que salva, tras sus transportes de confianza y su fe en el perdón de las culpas, hay una criatura humana que levanta cabeza y sabe hacer muy bien sus negocios en el fango donde le arrojó el pecado de Adán. Se desenvolverá bien en el mundo, seguirá la voluntad de poder, el instinto imperialista, la ley de este mundo que es su mundo, hará *su voluntad* en el mundo. Dios no será más que un aliado, un cooperador, un poderoso compañero. Y todo esto acabará en las formas realmente insensatas del voluntarismo tal como se manifiesta hoy en ciertos pluralistas anglosajones o en Wincenty Lutoslawski, que exclama (tanto le extraña): *Yo no puedo haber sido creado,* y que mira a Dios como una mera potencia aliada y asociada a su querer: «Tenemos casi el mismo objetivo y, por tanto, muchos enemigos comunes», escribe.

Parece justificado buscar en Lutero la fuente de estas dos grandes ideas que parecen remachadas una con otra en la historia de la filosofía: la idea del *mal radical,* que pasará a la filosofía alemana con Böhme, con Kant mismo, con Schelling, con Schopenhauer, y la idea de la primacía de la voluntad, que se impondrá a esta misma filosofía con Kant, Fichte, Schopenhauer, como si el *pesimismo* y el *voluntarismo* fueran metafísicamente las dos caras complementarias de un mismo pensamiento.

Por otro lado, toda una amplia corriente del pensamiento moderno, corriente sobre todo francesa, y que nace con el Renacimiento y en Descartes, no en Lutero, irá en un sentido opuesto y no menos equivocado hacia el *racionalismo* y el *optimismo,* con Malebranche, Leibniz, la filosofía de las luces; Juan Jacobo, a quien la metafísica no preocupa, encontrará el modo de compaginar el optimismo y el anti-intelectualismo; pero jamás en la filosofía moderna la Inteligencia y la Voluntad llegarán a reconciliarse; y el conflicto de esas dos facultades espirituales desgarrará cruelmente la conciencia de los hombres de este tiempo.

15. La solución del problema, bien lo sabían los antiguos, interesa a toda la vida humana. Por eso le reservaban sus más sutiles elucidaciones metafísicas. En la esperanza de que habrá algún lector valiente que

se preste a soportar tres páginas un poco técnicas, trataré de resumir, en una rápida síntesis, la enseñanza de Santo Tomás sobre esta cuestión[b].

Absolutamente hablando, en sí, en el orden de las puras jerarquías metafísicas, la inteligencia es más noble y más elevada que la voluntad: *intellectus est altior et nobilior voluntate,* porque una y otra consideran al ser y al bien de manera inmaterial, aunque lo contemplan bajo aspectos diferentes. El objeto de la inteligencia, que es la sola esencia del bien en su constitución inteligible y en su verdad, es como tal en su pura línea formal más simple y más abstracto, más depurado y más decantado, por decirlo así, más perfectamente espiritual que el objeto de la voluntad, que es el bien apetecible tomado en su existencia concreta y no ya solamente en su razón inteligible, en su λόγος.

La prueba está en que si nuestra inteligencia debe usar necesariamente de los sentidos, sin embargo, en su movimiento hacia lo inteligible se aparta lo más posible de las imágenes, mientras que nuestra voluntad conduce naturalmente consigo, en su *movimiento hacia lo que ama,* las afecciones del apetito sensitivo.

Por lo tanto, todo orden y toda ordenación vienen de la inteligencia, y el Verbo está en el comienzo de las vías de Dios, y el Espíritu del Amor, en Dios, procede del Verbo, como en nosotros el querer proceder de la intelección. Por eso nuestra beatitud, en lo que la constituye esencialmente, consistirá en ver, en poseer a Dios en una visión deificante, en la cual el ser mismo de Dios formará una unidad con nuestra inteligencia en el orden cognoscitivo; y el amor y la delectación en la voluntad no serán más que la consecuencia; de suerte que, en último término, la Inteligencia disfrutará perfectamente entre nosotros de primacía metafísica sobre la Voluntad.

No sólo la inteligencia es reina absoluta en el orden de las verdades especulativas y del puro conocimiento, hasta el punto de que la ciencia sólo es perfecta si hace total abstracción de todo atractivo subjetivo para dejarse dominar enteramente por el objeto, sino que aun en el orden práctico, la rectitud de la acción supone el conocimiento recto. La razón es la regla próxima de nuestra acción, y todo acto interior del alma, por implicar orden y gobierno, pertenece a la razón.

---

[b] Cf. *Sum. Theol.,* I, 82, 8.

16. Y, sin embargo, si consideramos la inteligencia y la voluntad, no ya en sí mismas, sino con relación a las cosas más o menos elevadas en perfección que aquéllas pueden alcanzar, el orden de la superioridad puede invertirse y la voluntad volverse más elevada que el intelecto. Y así sucede porque, según la gran expresión de Aristóteles: *bonum et malum sunt in rebus, verum et falsum in mente*[c].

La voluntad tiende a su objeto tal cual es en sí mismo, en su existencia y en su modo de ser propio, en tanto que la inteligencia tiende al objeto tal como está en ella, bajo el modo de ser que ella le confiere, atrayéndolo y absorbiéndolo para volverse objeto inmaterialmente. De aquí que, con relación a las cosas más elevadas que nosotros, la voluntad que nos lleva a esas cosas es más noble que la inteligencia; y si es mejor conocer que amar las cosas corporales, que están debajo del alma y que la inteligencia espiritualiza para conocerlas, es mejor amar a Dios que conocerlo, sobre todo en el estado de vida presente, en que sólo conocemos según la multiplicidad y la materialidad de nuestras concepciones. Por eso hay una sabiduría del Espíritu Santo, más elevada por encima de la sabiduría filosófica que el cielo respecto de la tierra, y en la que Dios es conocido y gustado, no mediante ideas distintas, sino por la connaturalidad del amor, en virtud de la unión procurada por la caridad.

Por otro lado, si en el orden práctico consideramos no las verdades universales que dominan la acción, sino el propio uso concreto que hacemos de ella, entonces Santo Tomás asigna al papel de la voluntad una preponderancia tal, que la parte moral de la Suma nos parece toda imantada por la Voluntad, en la misma medida que la parte metafísica por la Inteligencia. Más intelectualista que Escoto en lo que se refiere a conocimiento, es mucho menos intelectualista que él en lo que respecta a la acción. De la voluntad depende el *uso* de nuestra actividad y todo nuestro movimiento hacia el último Fin, de suerte que, a causa de ella, y no de la inteligencia, es por lo que somos llamados *buenos* o *malos* pura y simplemente. Es la voluntad la que, por su libertad, por su indiferencia dominadora respecto de todo bien creado, hace de nuestra alma un cielo cerrado que sólo Dios puede mover y donde sólo penetran la mirada de Dios y la mirada sacerdotal de Cristo. Es, en fin,

---

[c] *Met.* VI, 4, 1027 b., 25.

de ella y de su rectitud general de quien depende la verdad del propio conocimiento práctico que la regula en cada caso concreto y singular, pues la inteligencia, al no tener por objeto directo más que lo universal, puro objeto de especulación, no puede juzgar bien lo que debe *hacerse* en lo singular y lo contingente sino por razón de la recta inclinación de la voluntad. La verdad del intelecto práctico, que consiste en *dirigir,* y no ya en *conocer,* se entiende, pues, no ya por conformidad a la cosa, *per conformitatem ad rem,* sino por conformidad con el recto apetito, *per conformitatem ad appetitum rectum;* de donde se deduce que en el orden de la acción y del conocimiento de lo singular *operable,* la voluntad, según la frase de Cayetano, doblega la inteligencia a su placer, y que el juicio práctico y el mandato de la inteligencia no pueden ser buenos de manera estable sino cuando el apetito es rectificado de raíz por las virtudes morales.

17. Santo Tomás, en definitiva, nos muestra en todo espíritu dos actividades complementarias, diferentes por esencia, tan exigentes y voraces la una como la otra: una actividad vuelta enteramente hacia el ser del objeto, hacia lo otro, en su carácter de otro, y que por sí misma no se interesa más que por él, sólo vive para él —la inteligencia—, y una actividad enteramente ocupada del bien del sujeto o de las cosas con las cuales el sujeto no forma sino una unidad y que por sí misma sólo se interesa por ese bien, sólo vive para él —la voluntad—. Cada una en su orden tiene la preponderancia: la una, absolutamente hablando y para conocer; la otra, bajo cierta relación y para obrar. ¡Desgracia para la Humanidad si una acapara toda la savia en detrimento de la otra! Una humanidad mera y exclusivamente voluntarista desprecia la verdad y la belleza y se convierte en esa especie de monstruo moralista y fetichista de que Rousseau, Tolstoi, William James nos dan alguna idea. Una humanidad pura y exclusivamente intelectual desprecia sus intereses eternos y su propio ser: se embriaga de espectáculo, se vuelve una especie de monstruo metafísico o esteta. Y, sin duda, cuanto más un hombre es arrastrado en una dirección por sus dotes, más difícil es mantenerlo en equilibrio; el *beau danger* del genio es siempre un riesgo terrible. Para que una inteligencia solicitada con fuerza por el gozo del conocer, como lo fue Santo Tomás, haya crecido en la línea recta de la Santidad, ha sido preciso que una fuerza extraordinaria de las virtudes morales asegurase la rectitud de la voluntad...

Esta doctrina explica los excesos opuestos del intelectualismo absoluto y del moralismo absoluto, y al mismo tiempo concilia en su eminencia todo lo que ha podido alcanzar de verdadero el pensamiento de Goethe o de Spinoza, de Tolstoi o de Rousseau. Así sucede, porque esta doctrina —y sólo ella— respeta la naturaleza y las leyes propias de la inteligencia y de la voluntad sin convertir los movimientos del apetito en *ideas* confusas, como pretende el racionalismo, ni convertir las operaciones de la inteligencia en deformaciones de lo real, como pretenden los filósofos del sentimiento.

Esta doctrina explica en particular una doble comprobación experimental de gran importancia práctica: por una parte, comprueba que la falta de verdad, sobre todo si se trata de grandes verdades metafísicas y religiosas, acarrea normalmente desorden moral, decadencia de costumbres y grandes catástrofes al estado medio de una civilización, y que la exposición de las altas doctrinas especulativas tiene a menudo más eficacia para la reforma de las costumbres que las exhortaciones a la virtud más sentidas, más higiénicas y más sociales.

Pero es preciso reconocer, por otro lado, que siendo ambas cosas iguales, la potencia intelectual y la virtud no van siempre unidas. No nos escandalicemos si tantas almas generosas y sensibles tienen tan poco juicio, si tantas inteligencias despiertas y cultivadas son de tan poca moralidad, si hay tanta gente virtuosa sin apenas sagacidad y tanta gente sagaz sin virtud alguna. Una vez conocidas las grandes verdades especulativas que rigen nuestras obras, la rectitud de nuestro juicio práctico, en lo tocante al *uso* de nuestra propia actividad, no depende de la perspicacia de nuestra razón especulativa y de la profundidad de nuestro saber, sino de la rectificación de nuestro deseo con arreglo a nuestros fines personales, que son los principios particulares de nuestra actuación. Y esta rectificación puede ser perfecta en un hombre que opina muy mal del papel de la autoridad en el Estado o de la distinción de la esencia y de la existencia, o de la validez del silogismo en *darapti* o en *baralipton,* o de la purgación de las pasiones por la tragedia, cuestiones todas que en sí mismas deben ser consideradas como fundamentales. Por eso Santo Tomás enseña que las virtudes morales pueden existir sin las virtudes intelectuales tales como la sabiduría, la ciencia y el arte, aunque no puedan existir sin la inteligencia de los primeros principios y sin la prudencia, la cual es, por lo demás, conexa con ellas;

de modo que el uso de la razón está en vigor en todos los virtuosos, *usus rationis viget in omnibus virtuosis,* pero solamente *quantum ad ea quae sunt agenda secundum virtutem*[d], en cuanto a las cosas que deben hacerse en la línea de la moralidad. Puede haber virtudes sólidas entre los visionarios y los filisteos. Este es un apreciable consuelo filosófico en unos tiempos como los nuestros.

En fin: la doctrina tomista de la inteligencia y de la voluntad nos muestra por qué toda filosofía fundada sobre la preponderancia absoluta de la voluntad o del sentimiento, es decir, de una facultad por esencia ocupada exclusivamente de lo que concierne al sujeto, se inclinará naturalmente hacia el subjetivismo; explica por qué, al mismo tiempo, destronará a la voluntad de su orden propio y pasará fatalmente al servicio de las potencias afectivas inferiores y del instinto, pues la voluntad sólo debe su nobleza metafísica y su espiritualidad al hecho de ser un apetito arraigado en la inteligencia; en último lugar explica por qué al pedir luz y dirección a una potencia ciega de suyo, tal filosofía, si se impone a una parte de la humanidad, acarrea una serie de desastres. *En el principio era la Acción:* esta divisa, de la que tanto se enorgullece el Fausto germánico, está inscrita en el estandarte de la muerte.

---

[d] *Sum Theol.,* I-II, 58, 4, ad 2.

V
EL PRINCIPIO DE LA INMANENCIA

18. Un error se introduce en los espíritus gracias a cierta verdad que dicho error deforma. Debe haber en el corazón de la Reforma luterana alguna ilusión fundamental que importa investigar. Para eso nada mejor que interrogar a los mismos reformadores.

¿Qué nos dicen? Que la esencia de la Reforma es la elevación del Espíritu contra la Autoridad, la energía interior del hombre, dueño de su juicio, contra ideas muertas y convenciones falaces impuestas desde fuera. Lo que Carlyle ve en Lutero es «un hombre que subsiste por sí mismo, veraz, original, *sincero*».

«Con Papas apócrifos —escribe este hegeliano ingenuo—, con Papas apócrifos y con creyentes sin juicio propio —charlatanes que pretenden mandar a cándidos—, ¿qué se puede hacer? Miseria y desgracia solamente... En toda esta salvaje obra revolucionaria, desde el comienzo del protestantismo hasta nuestros días, veo prepararse el más bendito de los resultados: no la abolición del culto de los héroes, sino más aún, eso que yo llamaría todo un mundo de héroes. Si héroe significa hombre *sincero*, ¿por qué cada uno de nosotros no puede ser un héroe?». ¿Por qué, en efecto, por qué todos los sinceros lectores de Carlyle no son héroes? ¿Por qué la *sinceridad* de un pobre hombre no hace de él un mártir? El pasaje que acabo de citar es un buen comprimido de la ingenuidad anglomoderna; pero recojo solamente las indicaciones que aquí nos hacen falta: las grandes ideas que el error luterano ha convertido en ilusiones son las ideas de *libertad*, de *interioridad*, de *espíritu*.

Aquí llegamos al fondo del error *inmanentista.* Consiste este error en creer que la libertad, la interioridad y el espíritu residen esencialmente en una oposición al no-yo, en una ruptura del *adentro* con el *afuera;* verdad y vida deben, pues, buscarse únicamente dentro del sujeto humano; todo lo que en nosotros proviene de lo que no es nosotros, digamos de *lo otro,* es un atentado contra el espíritu y contra la sinceridad[e]. Y así, todo lo que nos es *extrínseco* es la destrucción y la muerte de nuestro interior; y todo *medio,* que el sentido común considera como uniendo el adentro con el afuera y haciéndolos comunicar, es, en realidad, un «intermediario» que los separa; así, para el individualismo protestante moderno, la Iglesia y los sacramentos nos separan de Dios; así, para el subjetivismo filosófico moderno, la sensación y la idea nos separan de lo real. No pretendo que Lutero haya formulado un principio tal, ni mucho menos. Muy al contrario, el reformador profesaba personalmente una concepción de la vida exageradamente dogmática y autoritaria y no tenía nada de liberal. Pero sostengo que él es quien, prácticamente, ha hecho pasar el principio del inmanentismo al pensamiento moderno bajo una forma muy particular y todavía teológica, levantando la Fe contra las obras, el Evangelio contra la Ley, y falseando de hecho esta misma fe, pseudo-fe hereje, que debía fatalmente irse reduciendo poco a poco a lo que ha llegado a ser en muchos protestantes de hoy: un impulso de angustia y de confianza hacia no se sabe qué, salido de lo profundo del yo.

Lo admirable es que este mito moderno de la Inmanencia con su exaltación de la dignidad del espíritu, se funda precisamente sobre un desconocimiento radical de la verdadera naturaleza del espíritu. En el mundo de los cuerpos, sí; en el mundo de la acción transitiva, recibir de otro, recibir de fuera, es sufrir, soportar; pero en este caso se trata de todo lo contrario a la espontaneidad viviente, puesto que se trata precisamente de cosas que carecen de vida; incapaces de perfeccionarse a sí mismas, no son más que lugares de paso y de transformación para las energías del Universo. En el mundo espiritual, por el contrario, recibir de otro es, ante todo, sufrir, sin duda, pero a título de condición presupuesta, y es esencialmente obrar, perfeccionarse interiormente y

[e] Ya hemos tratado este punto en *Antimoderne* (prefacio, p. 21), pero hay que insistir aquí.

manifestar la autonomía de lo que es verdaderamente vivo. Pues lo propio de las cosas espirituales es el no estar encerradas en su particular ser y el poder aumentarse intrínsecamente con el ser mismo de lo que no es ellas. Si la ley del objeto, la ley del ser, se impone a la inteligencia, es porque la inteligencia se completa a sí misma vitalmente, en una acción que es pura cualidad inmaterial, y donde lo que constituye lo *otro* como tal se convierte en su propia perfección. Y si la ley del último Fin, la ley del bien, se impone a la voluntad, es para que el amor nos haga unos con el Autor de todo bien y sea además —siguiendo su ley, una ley que se ha hecho nuestra— nuestro más profundo y más íntimo atractivo que nosotros sigamos. Tal es el misterio propio de la actividad inmanente, *interiorización* perfecta por el conocimiento y el amor de lo que es *otro* o de lo que viene de *otro* que nosotros.

En un orden aún más trascendente, ante un misterio aún más profundo —el de la acción del Espíritu creador sobre los espíritus creados—, Lutero sigue aislando irremediablemente el *nosotros* de lo *otro,* nuestra nave espiritual del océano que la cerca. Convierte nuestra justicia en un barniz exterior bajo el cual seguimos produciendo nuestras obras malas; malas, porque «las obras de los hombres, aunque fueran bellas en apariencia y parecieran buenas, son pecados mortales», mientras que las obras de Dios, aunque siempre fueran feas y parecieran malas, son de un mérito eterno[f]. *Sin considerar,* dice Bossuet[g], *que las buenas obras de los hombres son al mismo tiempo obras de Dios, puesto que Él las produce en nosotros por su gracia*[41]. Esta frase lo dice todo. Pues el Dios inmenso que está en lo más íntimo de todas las cosas, porque las ha creado y tiene dominio sobre el ser mismo, operando en cada criatura como conviene a la naturaleza que él le ha dado, causa en los espíritus la acción de los espíritus, según el modo propio a los espíritus, con toda la espontaneidad, la interioridad y la libertad que conviene a su naturaleza. El absurdo extrinsecismo luterano pretende en vano atribuirlo todo a la gracia: considerando imposible que una obra del hombre sea también obra de Dios, asienta en realidad el principio de un naturalismo desenfrenado que en poco más de dos siglos sembrará la ruina en el pensamiento occidental, antes de diluirse en el

---

[f] Ap. Bossuet: *Hist. des Var.,* I, 9 (Prop. Heidls, an 1518, Prop. 3 4. 7, II).
[g] Ib.

inmanentismo contemporáneo. ¡Ah! Ya no se trata de la inhabitación de las Personas divinas en nuestra alma. Esta se ha replegado en su soledad, se ha tornado impermeable a todo lo que no es distinto de ella.

19. Misterio de las operaciones divinas, misterio de la actividad inmanente y de la capacidad de los espíritus: contra estos dos misterios choca el Reformador y con él todo el mundo moderno; lo que hasta entonces era transparente, porque se aceptaba, tórnase opaco, porque uno lo rechaza. De las cosas del espíritu ya no se sabe retener más que lo accidental y lo accesorio; el condicionamiento material y humano. Magisterio intelectual, humano o divino, Iglesia y dogma revelado, autoridad del ser objetivo y de la ley moral, ya no son concebibles en definitiva más que como coerciones exteriores y mecánicas, impuestas a una naturaleza que las sufre como una violencia. Desde entonces el problema queda planteado.

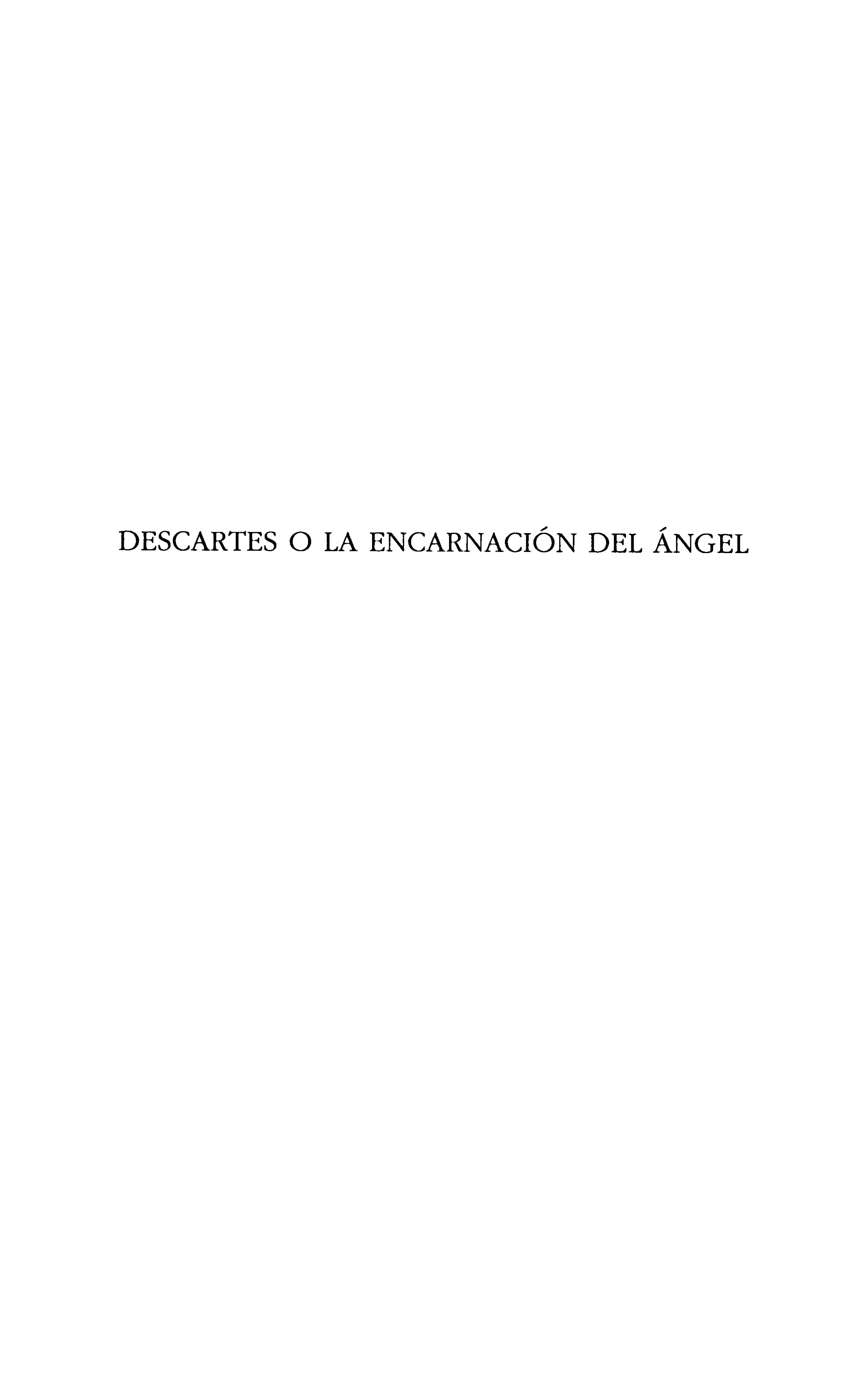
Inmediatamente después de Lutero, por razones de salud pública y para no perecer de anarquía, reacciona la autoridad en la Alemania protestante, bajo la forma más tiránicamente social: ¿Qué coerción exterior peor que la violencia exterior de los príncipes que legislan en lo espiritual y de iglesias separadas del Espíritu de Cristo? ¿Qué disciplina más material y más mecanizada que la escolástica protestante? ¿Qué literalismo más opresor que el de una teología muerta, y de un «supernaturalismo» fundado no sobre la Verdad primera, sino sobre la razón humana de predicadores asalariados por el Estado para interpretar las Escrituras? ¿Qué carga hay más pesada que su moral y ese decálogo que horripilaba a Lutero y que es terrible, en efecto, cuando el principio interior de la gracia ya no nos da la fuerza y el deseo de vivir con arreglo a él?

Pero el espíritu de Lutero continuaba su marcha subterránea hacia nuevas hecatombes y nuevas crisis. Y en la medida en que el mundo y el pensamiento modernos lo acepten, los roerá sin tregua y los devorará uno tras otro; pues la materia es débil ante el espíritu, ante todas las prohibiciones materiales que lo contuvieron por algún tiempo. El conflicto *esencial* del espíritu y de la autoridad, del Evangelio y de la ley, del sujeto y del objeto, de lo íntimo y lo transcendente, es un conflicto específicamente protestante, que no tiene sentido en un orden de cosas respetuoso de las realidades espirituales, y que el modernismo ha tratado en vano de introducir en la conciencia católica.

En virtud del principio de la Inmanencia, ya que toda aportación extrínseca se toma en adelante como opresión y violencia, será forzoso, en fin de cuentas, encerrarlo todo en nuestro espíritu para que no haya nada que recibir de fuera; encerrarlo todo en el hombre, incluso el mismo Dios; el hombre será el último término de la evolución en donde a la conciencia de sí se agrega una naturaleza en la cual llega a ser Dios.

La gran «obra revolucionaria salvaje que nace en el protestantismo y llega hasta nosotros», trae así como «el más bendito de los resultados» el absurdo puro y simple.

Sólo da reposo a la razón en la contradicción, e introduce en el hombre la guerra universal. Todo lo ha enconado; nada ha curado. Nos deja sin esperanza ante los grandes problemas que, resueltos por Cristo y sus Doctores para la humanidad redimida mientras fue fiel, han vuelto a atormentar el corazón humano desde hace cuatro siglos, como angélicos instrumentos de tortura.



DESCARTES O LA ENCARNACIÓN DEL ÁNGEL

Haec omnia tibi dabo.
(Mt 4,9)

«Del siglo de Aristóteles al de Descartes, veo un vacío de dos mil años. En ese sopor general se requería un hombre que volviera a levantar a la especie humana, que agregara nuevos resortes al entendimiento, un hombre que tuviera bastante audacia para derribar y bastante genio para reconstruir; un hombre, etc.»
(Thomas, *Éloge de Descartes)*

I
LA REVELACIÓN CARTESIANA

I. *Yo o mi espíritu,* dice. Descartes no influye en las almas como Lutero y Rousseau, propagando en ellas las ondas de su sensibilidad o la gran tormenta de su corazón, sino seduciendo a la mente, cautivando a la razón con raciocinios e ideas claras.

Cabeza magníficamente maciza y violenta, frente baja, mirada prudente, obstinada, quimérica, boca orgullosa y terrena; extraña vida secreta y cautelosa, pero al mismo tiempo potente e intensa, no sólo por el designio único que la orienta, perseguido sin tregua, sino también por la compresión singularmente lúcida y precoz de la primera condición de la vida intelectual entre los hombres, que consiste en huir de ellos; misterioso suceso, breve como un aleteo, del sueño en la estufa de Alemania, y de la llamada a filosofar hasta la muerte para renovar a la humanidad: de poco nos serviría estudiar la carrera y la fisonomía moral de Descartes. Su sistema es el que importa; a él está ligado su destino.

No haré aquí el examen analítico del sistema; trataré de destacar sus directrices espirituales. Me dirijo a los lectores familiarizados con Descartes, seguro de que reconocerán los puntos de doctrina a que haré alusión.

Dejando, pues, de lado el aporte humano que en todo filósofo, y sobre todo en él, obscurece lo absoluto de las ideas y atenúa su pura violencia, quisiera presentar una imagen escueta, más directa que la propia expresión original, no tanto de la obra filosófica, como del *espíritu* de Descartes.

2. León Bloy consideraba cada lugar común del lenguaje vulgar como una esfinge agazapada sobre el misterio de la creación. Modo admirable de gustar el éxtasis ante toda expresión de nuestro portero o de nuestro diputado. Los lugares comunes de la filosofía —de la historia de la filosofía— no encierran menos oculta sabiduría. ¿Qué nos dicen de Descartes?

Como Lutero ha encontrado la *Persona humana* y Juan Jacobo la *Naturaleza y la Libertad,* Descartes ha descubierto el *Pensamiento.* «En verdad, ha revelado el pensamiento a sí mismo», escribía M. Hamelin[a]. No nos extrañemos; esta proposición es muy cierta en el sentido en que la tomaba Hamelin. Digamos que Descartes ha quitado el velo de la faz del monstruo que el idealismo moderno adora bajo el nombre de Pensamiento.

[a] O. Hamelin: *Le Système de Descartes,* París, Alcan, 1911, p. 182.

II
EL ÁNGEL Y LA RAZÓN

3. Tratemos de encontrar a las cosas su nombre verdadero: el pecado de Descartes es un pecado de *angelismo,* ha hecho del Conocimiento y del Pensamiento una perplejidad irremediable, un abismo de inquietud, porque ha concebido el pensamiento humano sobre el tipo de Pensamiento angélico. Para decirlo todo en tres palabras: INDEPENDENCIA RESPECTO DE LAS COSAS, he aquí lo que ha visto en la mente del hombre y *lo que en ella ha dejado planteado,* he aquí lo que ha revelado *para ella acerca de ella.* El atentado, ¿es puramente espiritual, se perpetra en el tercer grado de abstracción —no interesa a nadie más que a los maniáticos con largos trajes de pedante, aquellos que se hacen encuadernar en piel de ternera, como decía el Consejero Joaquín des Cartes de su hijo—? Tiene bajo su influencia a varios siglos de historia humana, y ha causado estragos que no vemos cuándo van a terminar. Antes de indicar las consecuencias de este atentado, considerémosle en sí mismo e intentemos señalar sus principales caracteres.

El intelecto humano es —según la doctrina de Santo Tomás— el último de los espíritus y el más alejado de la perfección de la divina Inteligencia. Como el zoofito representa la transición entre dos reinos, el animal racional es una forma intermedia entre el mundo de los cuerpos y el mundo espiritual. Por encima de él, en multitud innumerable, apretados como la arena del mar, se escalonan en sus jerarquías los espíritus puros. *Substancias pensantes* en el verdadero sentido de la palabra, puras formas subsistentes, que reciben sin duda la existencia y no la *son* como lo es Dios, sino que no informando una materia, libres

de las vicisitudes del tiempo, del movimiento, de la generación y de la corrupción, de todas las parcialidades del espacio, de todas las miserias de la individuación por la *materia signata,* concentran cada una en sí misma mayor consistencia metafísica que toda la raza humana junta. Agotando cada una, por ser tipo específico de por sí, la perfección de su esencia y, por tanto, elevados, desde el instante de su creación, a la plenitud cabal de sus posibilidades naturales, íntegros por definición, los espíritus levantan sobre nuestras cabezas un pabellón de inmensidad, una amplitud, en comparación con nosotros infinita, de estabilidad y vigor. Transparentes a su propia mirada, al percibir a fondo su propia substancia y conocer también a Dios, naturalmente, por analogía sin duda, pero en un espejo de gran esplendor, su intelecto, siempre en acto respecto de sus inteligibles, no deriva, como nosotros, sus ideas de las cosas, sino que las recibe directamente de Dios, que se las ha infundido al crearlos; y por estas ideas innatas, que son como una derivación en él de las divinas Ideas, conoce las cosas creadas en la propia luz creadora, norma y medida de todo lo que es. Infalibles, por ende, y aun impecables en el orden natural considerado separadamente del fin sobrenatural, autónomos y bastándose como una criatura puede bastarse, la vida de los ángeles, sin fatiga ni sueño, es un manantial sin fin de pensamiento, conocimiento y voluntad. Por percibir, en la perfecta claridad de sus intuiciones, no, sin duda, los secretos de los corazones, ni siquiera la secuela de las contingencias por venir, pero sí todas las esencias y todas las leyes, toda la substancia de este universo, *conociendo la fuerza y las acciones del fuego, del agua, del aire, de los astros, de los cielos y de todos los demás cuerpos, tan distintamente como nosotros conocemos los diversos oficios de nuestros artesanos,* los ángeles son, en suma, sin manos ni máquinas, *como dueños y señores de la naturaleza*[b], y pueden, modificando a su gusto el movimiento de los átomos, tocarla como una guitarra. Todos estos son los atributos de la naturaleza angélica, considerada en sí misma, independientemente de su elevación al orden sobrenatural y tal como subsiste tanto en los espíritus caídos como en los espíritus fieles. Tal es el modelo según el cual un hijo de Turena se propuso un día reformar el espíritu humano.

---

[b] Cf. *Disc. de la Méth.*, VI, P. (A.-T., VI, 62).

4. Considerad las tres características del conocimiento angélico: INTUITIVO, en cuanto a su modo; INNATO, en cuanto a su origen; INDEPENDIENTE DE LAS COSAS, en cuanto a su naturaleza. Estos tres caracteres los encontraréis traspuestos, sin duda, pero no por eso menos firmes y manifiestos en el Conocimiento humano, según Descartes.

5. El esfuerzo primero de Descartes tiende a aligerar a la filosofía del peso del razonamiento discursivo, oponer al fárrago laborioso de la Escuela, a su multitud de silogismos superpuestos los unos sobre los otros, una ciencia rápida, clara, fácil, un mantel de claridad. Pero observad hasta dónde va en busca de lo simple. Para aprehender, juzgar y razonar, nuestro entendimiento ya no requiere tres operaciones de naturaleza irreductiblemente distinta. No tiene más que una función: ver. Una aplicación de la inteligencia pura y atenta a tal o cual objeto de pensamiento, provisto de aristas bien definidas, libre de todo repliegue interno implícito o virtual, asido de lleno y por completo mediante una visión absolutamente original y primera, y con una certeza cuya razón singular la constituye él solo, he aquí lo que Descartes llama intuición, *intuitus*[c], y a lo que se reduce en adelante todo el entendimiento cognoscente.

Pues para Descartes, el juicio, la operación de asentir, de pronunciarse interiormente, no pertenece ya al entendimiento, sino a la voluntad, sola facultad activa; es una decisión del querer que *consiente* en una idea como en una representación fiel de lo que es o puede ser.

Y tras la «intuición», admite de buen grado otra operación, la «deducción», la operación de razonar: pero ésta sólo consiste en construir nuevos objetos de aprehensión combinando intuiciones, concesión obligada al discurso y que destruye la unidad propia del razonamiento, la continuidad del movimiento lógico para reemplazarla por una sucesión discontinua de modos de ser inmóviles[12]. Razonar no es ya *ser movido* por el principio para ver la consecuencia, sino *ver a la vez* el principio y su lazo con la consecuencia. Detrás de los banales ataques de las *Regulae* contra el silogismo, se descubre un celo tenaz por rechazar ese trabajo de paciente producción de certeza que constituye la vida de la razón como tal, y por el cual, pensando una verdad a la luz de otra,

---

[c] Cf. *Regulae ad directionem ingenii,* Reg. 3, A. T., tomo X, 368; Reg. 10 (X, 419-425).

se crea y surge en nosotros una luz nueva, mediante la cual, una vez conocido lo que tenían oculto las virtualidades de la verdad, se convierte en radiante evidencia.

6. Este repudio de la lógica es de singular alcance. Tocar el silogismo es tocar a la naturaleza humana. Mal sufridor de las servidumbres del trabajo discursivo, Descartes ataca la potencialidad de nuestra inteligencia; es decir, su debilidad específicamente humana, lo que hace que sea una *razón*. Y así, por una curiosa aventura, el primer paso del racionalismo consiste en desconocer la razón, en violentar su naturaleza, en recusar las condiciones normales de su actividad. Hela aquí reconstruida sobre un tipo intuitivo, en los oropeles de la inteligencia pura y en un fraccionamiento de inmovilidades comprehensivas.

Reducirlo todo a una simple mirada, es el deseo secreto de la inteligencia en busca de una condición sobrehumana; pero ese deseo sólo la gracia lo hace realizable en la noche luminosa de la contemplación. Descartes se aplica a ello desde el comienzo e incluso en la obra de la razón. Quisiera realizar una concentración tal de evidencia, que toda la cadena de las conclusiones fuese captada en la sola intuición del principio: ¡sólo esto es digno de la Ciencia! Al no lograr su empeño, se hubiera desesperado y se hubiera declarado vencido por el Genio maligno, si no creyera encontrar en las certezas iniciales del *cogito* y de la prueba ontológica una argumentación tan rápida y directa como la simple visión intuitiva, y si no creyera también —al hacer el pensamiento de Dios y de la veracidad divina coexistente y coextensivo a todo progreso del conocimiento y al colocar al filósofo bajo la iluminación siempre actual de la idea de Dios[43]— remediar la imposibilidad en que estamos, y a la que no se resigna, de tener en el mismo instante en que hacemos una inferencia recogida en un solo e indivisible presente, donde ningún recuerdo tiene que intervenir, la evidencia actual y actualmente probante de todas las conclusiones previamente establecidas que nos sirven de premisas.

¿Qué quiere esto decir sino que, para Descartes, el solo arquetipo auténtico del Saber es el saber angelical? El Ángel no razona ni discurre; no tiene más que un acto de intelecto, que es ver y a la vez juzgar; ve las consecuencias, no derivadas del principio de manera sucesiva, sino inmediatamente en el principio; no sufre la progresiva actualización del saber que constituye el movimiento lógico propiamente dicho; si su

pensamiento se pasea, lo hace por saltos intuitivos, de acto perfecto en acto perfecto, de plenitud inteligible en plenitud inteligible, según la discontinuidad de un tiempo todo espiritual, que no es más que una sucesión de momentos sin duración, como el tiempo, también discontinuo que Descartes atribuye a nuestro mundo, sino la permanencia de un instante estable que dura, inmóvil, mientras no deje su lugar a otro instante inmóvil de contemplación. Tal es el límite ideal, el tipo puro de la razón concebida a la manera de Descartes.

7. El intelecto angélico no está hecho de falsas intuiciones artificiosas, como el entendimiento cartesiano; es genuinamente intuitivo. Es verdad que es infalible, por lo menos en el orden natural, y esto es una consecuencia tan necesaria que el hecho del error es para el optimismo cartesiano cosa incómoda en extremo, la más difícilmente admirable y la más difícilmente explicable de las humillaciones.

¿Cómo es posible que yo me equivoque, yo, espíritu? ¿Cómo una sustancia cuya naturaleza entera es el pensar, puede pensar torcidamente? Anomalía tan grave, que el Autor de las cosas parece comprometido en el escándalo. Si yerro es porque quiero; mi voluntad libre es la única culpable, y así el error del hombre se lo explica Descartes del mismo modo que los teólogos el error del ángel, o, para decirlo con más exactitud, la teoría cartesiana del error, tan inconsistente en su plan, sólo se tornaría coherente y lógica asimilándola, después de enmendarla convenientemente, al caso de los errores de los espíritus caídos. ¡Precipitación de juicio! Cuando ellos se equivocan (lo que sólo les sucede en función del orden sobrenatural), ven con plena luz algún objeto cuya realidad natural es agotada por su mirada comprensiva, y ven también, con no menos claridad, el lazo contingente y conjetural de este objeto con otro, un acontecimiento futuro, por ejemplo, que permanece oscuro para ellos. Y arrastrados por la malicia de su voluntad, extienden su afirmación más allá de lo que ven, y dan su asentimiento, creo que por una inconsideración voluntaria, a aquello de que no tienen la evidencia: *sciens et volens non se detinet, sed indicat ultra quam potest*[d]. Así, según Descartes, el hombre, al juzgar y afirmar más allá de lo que percibe clara y distintamente, es responsable por cuanto es libre

[d] Juan de Santo Tomás: *Curs. Theol.*, q. 58, disp. 22, a 4, n. XXII (Vives, IV, p. 860).

su voluntad, que tiende a tales juicios por la debilidad de su libre albedrío y por su propio ímpetu[44]. Guardando las distancias, no se puede dejar de ver una extraña semejanza entre esta psicología del error en el Ángel caído y la psicología del error en nosotros, según Descartes.

Consecuente con esta psicología angelista, el filósofo exigirá un criterio de certidumbre tal, que a cada instante nos baste inspeccionar el campo de nuestras representaciones con la firme voluntad de no equivocarnos para evitar el error. Mirar en nuestro interior, separar lo oscuro de lo claro, lo distinto de lo confuso, y sólo consentir en lo claro y distinto, como si de la misma manera estuviese en manos de nuestra voluntad no equivocarnos al especular y no pecar al actuar, tal es el arte de infalibilidad que nos debe enseñar el criterio de las ideas claras[e]. Siempre, en definitiva, una ciencia instantánea; o, por lo menos, una ciencia fácil y expeditiva, que será tanto mejor cuanto más pronto se haga y menos intervengan en su construcción. ¿Acaso no basta un solo obrero? Si le fuera posible realizar todas las experiencias que necesita Descartes, ¿no acabaría por inventar él mismo todo el cuerpo de la sabiduría, después de haberlo fundado nuevamente? Pero no tiene minuto que perder; es un hombre apremiado por el tiempo (como todos los modernos). Si pudiera tan sólo arrancar a la muerte algunas decenas de años, la gran obra, de la cual depende la felicidad y la perfección de la humanidad, estaría hecha. En todo caso, dos o tres siglos han bastado, como tenemos ahora la suerte de comprobarlo.

Si el cartesianismo se mostró tan fiero arrasador del pasado en el orden inteligible, es porque comenzó desconociendo, en el individuo, la esencial dependencia intrínseca de nuestro saber actual con relación al pasado, pues nuestro afincamiento en la verdad por medios humanos es necesariamente y de suyo cosa extraordinariamente larga y laboriosa. De manera general, ya se trate del pobre esfuerzo de cada uno o de la obra en común de las generaciones, el ángel cartesiano no sufre el tiempo más que como un apremio exterior, una violencia que repugna a su naturaleza; no comprende la función esencial del tiempo en la maduración del conocimiento humano.

---

[e] «Para alcanzar la verdad, dirá Malebranche, basta observar con atención las ideas claras que cada uno encuentra en su interior» *(Rech. de la vérité,* I, 1). Taine (*Ancien Régime,* III, 2) cita esta frase como característica del espíritu clásico —diremos más exactamente del espíritu cartesiano—.

8. Las ideas del ángel —ya lo hemos dicho— son innatas; no vienen de las cosas, como nuestras ideas abstractas; le son infundidas, recibidas desde su origen como un don de luz; accidentes, desde luego, realmente distintos de la substancia angélica y de su potencia intelectiva, y dones sobreañadidos, pero exigidos por la naturaleza del puro espíritu.

Como Descartes se niega a reconocer la realidad de los accidentes distintos de la substancia, su innatismo queda aprisionado en medio de dificultades insalvables. Ya las ideas innatas son disposiciones próximas a pensar esto o aquello, que se confunden, sin embargo, con la propia naturaleza pensante, lo cual imprime en ésta a manera de preformaciones ocultas, donde ya se anuncian las virtualidades leibnizianas. Ya el alma difiere de sus pensamientos como la extensión de sus figuras, y para Descartes, que aplica aquí, por error, por una de esas desviaciones tan frecuentes en él, la noción escolástica de modo[15], ello significa que el acto de pensar lo uno o lo otro es una determinación no accidental, sino substancial, una perfección de la substancia pensante en su carácter mismo de substancia. ¡Como si una operación pudiera ser substancial fuera del acto puro! Descartes se representa así el modo como un perfeccionamiento substancial del orden operativo. Spinoza recogerá esta noción bastarda y hará de ella un hermoso monstruo.

Queda, y esto es lo que nos importa, que las ideas cartesianas vienen de Dios, no de las cosas —como las ideas del ángel—. Así, el alma humana no es sólo subsistente, como lo enseñaban los antiguos, haciendo existir al cuerpo con su propia existencia; sino que, sin el cuerpo, ha recibido directamente de Dios toda la perfección operativa que puede convenirle. He aquí destruída la razón misma de su unión al cuerpo, o más bien hela aquí trastrocada. Pues si el cuerpo y los sentidos no son para el alma el medio necesario de adquisición de sus ideas, y por tanto el instrumento por el cual alcanza su propia perfección, que es la vida de la inteligencia y la contemplación de la verdad, en tal caso, como es preciso que el cuerpo sea para el alma y no a la inversa, el cuerpo y los sentidos no pueden ya estar ahí sino para proporcionar al alma, que sólo necesita de sí misma y de Dios para pensar, el medio de avasallar prácticamente la tierra y toda la naturaleza material; esto coloca el bien del alma en el dominio del universo físico. Este le hará pagar cara su dominación, pues el universo entero vale menos que su

espíritu. ¡Ángel con guante de hierro que prolonga con los innumerables brazos de la mecánica su acción soberana sobre el mundo de los cuerpos! Pobre ángel *dando vueltas a la noria*, sometido a la ley de la materia, agobiado bajo las terribles ruedas de la máquina terráquea dislocada...

9. Pero volvamos a la teoría cartesiana del conocimiento. Si nuestro conocimiento es como una emanación de la verdad creadora en nuestro espíritu creado; si la sabiduría, cuyos gérmenes innatos llevamos en la naturaleza de nuestra alma, es un mero despliegue de nuestro entendimiento, la ciencia humana debe ser *una*, con la unidad misma del entendimiento: no más diversidad específica de las ciencias. Y de ahí, no más diversidad específica de luces que regulen el juicio, no más diversos grados de certeza[46]. Todo esto es verdad tratándose del ángel, cuyas certezas de orden natural son todas de un solo grado, del grado de perfección de su propia inmaterialidad y de su luz innata. El resultado, en Descartes, es la más radical nivelación de las cosas del espíritu: un solo y mismo tipo de certeza, rígida como la Ley, se impone al pensamiento; todo lo que no se deje reducir a esto debe ser rechazado: exclusión absoluta de todo lo que no es matemáticamente evidente o considerado como tal. ¡Conocimiento inhumano a fuerza de querer ser sobrehumano! De aquí parte no sólo el brutal desprecio de que alardea Descartes hacia las humanidades, el griego y el latín —«el hombre no esta más obligado a saber el griego y el latín que el suizo o el bretón»— hacia la historia, la erudición[f], todo el inmenso dominio de los estudios positivos y morales que sus sucesores trastornaron más tarde al querer hacer de ellos una matemática de lo contingente; sino que también es el principio y el origen de la profunda *inhumanidad* de nuestra ciencia moderna.

Por otra parte, el innatismo, al hacer de la inteligencia una potencia predeterminada por naturaleza a todos sus objetos de saber, no admite que nuestro entendimiento, para producir una obra perfecta cualquiera, sea en el orden especulativo, sea en el orden práctico, deba estar intrínsecamente determinado y elevado como por un injerto del objeto por

[f] «Adán, dirá Malebranche, ignoraba la historia y la cronología en el paraíso terrenal. ¿Por qué pretender saber más que él?». No olvidemos que en el siglo XVII, que a veces se ha querido caracterizar de manera total por el espíritu cartesiano, hombres como Saumaise, Petau, Sirmond, du Cange, Mabillon, constituían la gloria de la erudición francesa.

conocer o del fin por alcanzar. En el intelecto cartesiano no hay, como tampoco las hay en el ángel en el orden natural, cualidades elevadoras o *habitus.*

Hamelin señalaba con razón que una de las causas de la admiración exagerada con respecto al método en tiempos de Descartes —en aquellos tiempos en que el hombre moderno, para lanzarse mejor al asalto del mundo, abandonaba los viejos apoyos de la tradición intelectual— era la necesidad de justificar el exceso de confianza, reemplazando esos apoyos por una buena garantía contra el error. En realidad, no son sólo los socorros de la *via disciplinae,* sino también, y principalmente, el vigor interior de los *habitus* los que se trataba de suplir con el *éxito garantizado* del procedimiento y de la receta. Y así el sentido común bastará para todo[47]. El almacén de las ideas claras es el *Bon marché* de la Sabiduría. Después de Descartes, los precios subirán de nuevo, y esta bonita facilidad universal dará lugar a las más tremendas complicaciones. Pero siempre es el método o los métodos, y no ya la calidad espiritual que ennoblece al intelecto, lo que servirá para medir la austeridad del saber. Hoy vemos los deliciosos efectos de esa materialización de la ciencia y esa asombrosa indigencia intelectual que un progreso, admirable en sí mismo, de la especialización técnica y de los procedimientos operatorios es capaz de procurar cuando está débil la llama a la cual se arrojan puñados de leña verde.

10. El carácter más profundo del conocimiento angélico no es ser intuitivo ni ser innato; es ser *independiente de las cosas.* Las ideas de los espíritus puros no guardan proporción con las nuestras. Al no resolverse en la verdad de las cosas, sino en la de Dios, estas ideas infusas son una semejanza creada y una como refracción en el intelecto angélico de las ideas divinas y de la ley increada en que todo es vida; de suerte que ellas representan las cosas en cuanto que éstas derivan de las ideas divinas, habiendo recibido así los ángeles, desde el primer instante, aquel sello de semejanza que los ha colmado de sabiduría y de belleza —*tu signaculum similitudinis plenus sapientia et perfectus decore*[g]—, y Dios, según la frase de San Agustín, ha producido las cosas inteligiblemente en el conocimiento de los espíritus, antes de producirlas realmente en su ser propio.

[g] Ez 18,12.

Por ello, esas ideas, a diferencia de nuestras ideas abstractas, son universales, no por el *objeto* que ofrecen inmediatamente a la inteligencia, sino solamente por el medio que constituyen para alcanzar, bajo un mismo ángulo, una multitud de naturalezas y de individuos distintamente considerados hasta sus últimas diferencias; su universalidad no es la universalidad de representación, debida al procedimiento abstractivo, sino la universalidad de causación o de actividad, propia de las ideas creadoras, por las cuales las cosas descienden al ser, y de cuyas ideas creadoras las ideas del ángel son una similitud cortada a su medida; son, nos dice Juan de Santo Tomás, como copias o modelos —deslumbrantes de vida espiritual—, como modelos impresos en el intelecto angélico y donde se halla figurado tal como Dios lo ve incluso antes de hacerle existir (y no individualmente en la unidad absoluta de la visión divina, sino distribuído según la capacidad de los espíritus creados bajo ciertos amplios puntos de vista, según la unidad de relación de las cosas respecto a tal o cual fin y del modo según el cual proceden de sus divinos ejemplares), el innumerable enjambre de criaturas que fluyen del arte supremo. Como la causalidad divina y las ideas divinas, las ideas del ángel descienden hasta la existencia misma, y atañen directamente al singular existente, comprehensivamente conocido por las puras inteligencias en la medida en que reciben el ser; y que viene a responder, en la concreción de la materia actualmente dada, a su arquetipo eterno refractado en el espíritu puro.

Así es como, dependiendo tan sólo de la ciencia de Dios, el conocimiento angélico es independiente respecto de las cosas, de las cuales no infiere sus ideas, y que no son su regla formal —independiente, podríamos decir, por lo menos si se trata del mundo inferior con relación a los propios objetos de su intelección a los cuales precede, aguarda, mide y agota por medio de la propia eficacia del conocimiento creador y a cuya inteligibilidad no tiene que proporcionar el grado de inmaterialidad de sus ideas—. Se ve en qué sentido eminente el ángel conoce *a priori,* y por sus causas supremas, todas las cosas de este mundo inferior, ya que las conoce por una participación de las ideas mismas que las forman, puesto que conoce la obra de arte —esto es, el universo entero— en la confidencia que le hace el artista de su ciencia operativa, que es la causa del ser y de toda belleza.

11. Y ahora volved la mirada al entendimiento cartesiano. ¿No está, a su vez, suspendido inmediatamente de Dios, dominando y midiendo toda la naturaleza material sin recibir nada de ella? Por uno de esos deslices debidos a su afán de entrar pronto en materia, Descartes aplica a la certezas de la razón y de la ciencia las soluciones clásicas de la enseñanza tradicional concerniente al motivo formal de la fe: *veritas prima revelans,* la autoridad de Dios que revela; precisamente porque Dios no puede mentir, reciben nuestro asentimiento las ideas claras y distintas, y quien ignora la veracidad divina, carece, en rigor, de toda certeza. Si no pudiéramos tener como apoyo la garantía de la veracidad del creador, autor de las cosas y autor de nuestro espíritu, no *sabríamos* de fuente segura que existe un mundo material ni que existen fuera de nuestro pensamiento cosas conformes con nuestras ideas, ni incluso que estas ideas nos proporcionan un auténtico inteligible y verdades eternas, y que no nos engañan incluso en lo que concebimos como más evidente. Esto muestra suficientemente que el conocimiento racional es para Descartes como una *revelación natural*[h] y que nuestras ideas tienen su regla inmediata en Dios, no en las cosas, como las especies infusas del ángel.

Así, pues, a diferencia del entendimiento angélico, ¿es que el entendimiento cartesiano no atañe directamente ni a la individualidad ni a la existencia? Desengañémonos. Por mal y prematuramente que Descartes se haya expresado sobre las ideas generales[48], parece claro que éstas son, a sus ojos, nociones esencialmente incompletas, inadecuadas, dirá más tarde Spinoza: la ciencia humana, para ser perfecta, debe obtener esencias singulares directamente captadas. Un *medio* de pensar universal, a la manera angélica, ¡qué hallazgo! Un *objeto* de pensamiento universal, una *quididad* abstracta que nos obliga a volver a las imágenes para conocer su modo singular de realización, es cosa indigna de un espíritu que domina la materia. En Descartes apenas se nota este desconocimiento de la índole y del valor de lo universal *in praedicando,* de lo universal propiamente humano; pero con Leibniz y Spinoza, esta especie de nominalismo intelectualista llegará a su pleno desarrollo y se convertirá en uno de los signos de la reivindicación del angelismo que caracteriza al intelectualismo absoluto, hasta el momento en que, cuando

[h] Cf. Bordas-Demoulin: *Le Cartésianisme,* I, 29; Hamelin, . op. cit., 233.

caiga en cabezas inglesas y encuentre al viejo nominalismo sensualista, contribuya a destruir toda sana noción de abstracción.

En cuanto a la percepción de lo existente como tal, se puede decir que el tránsito a la existencia, la aprehensión de la existencia con la sola ayuda de la inteligencia, y a partir de las ideas puras, constituye precisamente el problema crucial de la filosofía cartesiana. Pues si nuestras ideas no se resuelven ya (materialmente) en las cosas por medio de los sentidos, cuyos datos no tienen más que un valor pragmático y subjetivo, la existencia, la posición de las cosas fuera de la nada, no podrá lograrse de pronto por nuestro contacto carnal con el mundo. Hay que llegar al ser, juntarse con él, deducirlo o engendrado partiendo de un principio ideal dado o descubierto en el seno del pensamiento. Tal es la empresa imposible a que está condenada la metafísica moderna, de Descartes a Hegel. De las enseñanzas de la Escolástica, Descartes ha conservado la de que la mirada de nuestra inteligencia humana sólo alcanza directamente las esencias y no puede ella sola franquear el amplio espacio que separa lo posible de lo real existente. Sin embargo, para él, el puro pensamiento debe bastarse; la inteligencia, al filosofar, no puede, ni siquiera en el orden de la *resolutio materialis,* necesitar esencialmente de los sentidos, pues éstos, de suyo, sólo nos revelan meras modificaciones de nuestra conciencia, simples apariencias e incertidumbres. ¿Deberemos entonces renunciar para siempre a encontrar el ser? De ninguna manera: hay casos privilegiados en que la inteligencia pura basta para alcanzarlo. Es el caso del *cogito,* donde el pensamiento transparente a sí mismo conoce su propia existencia, no mediante una comprobación empírica, sino por una captación inmediata de su fondo substancial en acto de intelección. Es el caso de la prueba de Dios por su idea. En esta prueba le basta al pensamiento fijarse en la impronta que deja en él lo perfecto para leer a descubierto la existencia real de éste. Doble revelación intelectual de la existencia, en cuya virtud la razón humana alcanza su plena medida de espíritu, se conduce como el ángel que se conoce a sí mismo y a su autor.

Mi mente existe, Dios existe. De ahí deriva todo. La ciencia cartesiana desciende de Dios a las cosas y deduce la Física. Ciencia perfecta o ciencia por las causas, la única proporcionada a la ambición del filósofo. Ella también conoce este universo *a priori,* y según el orden propio de las razones creadoras. (Y si fracasa en la tarea, será para dar la mano

a la metafísica de Spinoza). ¿Espera algo de los sentidos, ya que no se olvida por completo de que somos hombres? Los sentidos no tienen más que un papel accidental; en particular, el de operar una selección entre las diversas combinaciones ideales igualmente posibles y el de mostrarnos cuál de ellas ha sido realizada de hecho.

Tal se nos presenta en su primera manifestación la independencia de la razón cartesiana respecto de las cosas: separación de la inteligencia y de los sentidos que ponían a la inteligencia en continuidad con las cosas, con lo singular existente. Desprecio del cuerpo en la obra de la ciencia, repudio del conocimiento animal que nos liga primero a la creación. Repudio de esa condición propiamente humana, que sólo nos permite conocer por los sentidos y el intelecto unidos lo que el ángel conoce por el intelecto sólo. Ved cómo suelta amarras esta bella ciencia. Irá lejos. Pero Kant la espera a la vuelta del camino. Si los sentidos, le dirá, no nos muestran más que puras apariencias y no son para el espíritu el vehículo de lo que existe, será necesario, ¡oh presuntuosa!, para alcanzar el ser, una intuición suprasensible, aquella misma de que disfrutan los espíritus puros a cuya imagen se te ha reformado. Pero no llevas una intuición de esa naturaleza en tus equipajes. *Ergo,* no podrás jamás conocer lo que es, y todo tu *a priori* no es más que un armazón de fenómenos.

12. Hay un segundo aspecto, más específico quizá, de la independencia de la razón cartesiana respecto de las cosas. No se trata esta vez tanto de las cosas sensibles como tales, como de la inteligibilidad que encierran y que es el objeto propio de la inteligencia.

Para Santo Tomás, y ello es una consecuencia lógica de la naturaleza abstractiva de nuestra inteligencia, el único objeto, el absolutamente primero alcanzado por ésta, es el ser en general; en él resuelve todas sus concepciones, aprendiendo, bajo el dictado de la experiencia, a explicitar las diferencias contenidas en él; según esto, es muy evidente que el ser, que impregna todas las cosas, no es enemigo de ninguna realidad; las acoge todas; es, por decirlo así, para toda la fauna de la creación, para todas las formas que fluyen de la Poesía de Dios, ya sean nobles o raras, pobres o exuberantes, el seno de Abrahán en que reposan. Se desprende de ahí que un análisis hecho en función del ser, que elabore los conceptos de nuestra ciencia según las exigencias de lo real, que sea dócil a la analogía de los trascendentales, que siga con

fidelidad y obediencia, con ternura y piedad los contornos de lo que es, sabrá adentrarse en las cosas y poner las esencias en comunicación inteligible sin dañar en lo más mínimo la originalidad y la unidad, el secreto propio de éstas. Por eso, si el cerebro de un tomista puede ser estrecho y duro como todo cerebro humano, y sin proporción con la sabiduría que defiende, tiene por lo menos el consuelo de decirse, al contemplar su doctrina, que no hay cosa en el cielo y en la tierra que no se encuentre en su teología como en su propia casa.

Para Descartes, por el contrario —y ésta es una consecuencia lógica de su innatismo—, el pensamiento encuentra en su seno una pluralidad de ideas hechas, irreductibles, irresolubles, cada una clara por sí misma, cada una objeto de intuición primera, elementos inteligibles a los cuales debe reducirse todo lo que toca al saber. Son las «naturalezas simples», que son como tomos de evidencia y de inteligibilidad[19]. Como ha suprimido la resolución material de nuestros conceptos en las cosas, Descartes suprime su resolución formal en el ser.

Los ángeles tampoco cortan sus ideas en el paño común del ser, pero eso es porque agotan con una sola de sus ideas comprensivas toda la realidad de un sector de la creación. En cambio, el reemplazar la resolución en el ser por la reducción a las naturalezas simples, por la reducción al pensamiento de las cosas del alma, a la extracción y al movimiento de las cosas del cuerpo, no puede provocar más que incalculables estragos en un entendimiento que sigue siendo discursivo en todo caso, y todo cuyo trabajo consiste en progresar por composición de conceptos.

La revolución cartesiana introduce aquí nada menos que un cambio radical en la noción misma de la inteligibilidad y, correlativamente, en el tipo de la intelección y de la «explicación» científicas.

Incapaz por principio para comprender la analogía del ser y para usar de ella, y cerrándose así desde el comienzo a las cosas divinas, el análisis cartesiano, fraccionario y nivelador, no sabe más que romper la unidad interna de los seres, destruir la originalidad y la diversidad de las naturalezas y reducirlo todo a los elementos unívocos que ha elegido como principios simples. Desde entonces, comprender es separar; ser inteligible es poder ser reconstruido matemáticamente. Desarmar un mecanismo y volverlo a armar, tal es la obra viva de la inteligencia. La explicación mecanicista llega a ser el único tipo concebible de explicación científica.

¡Criterio de evidencia! Nada hay más equívoco y menos leal que la claridad y la distinción cartesianas. Comprendamos bien que la evidencia cartesiana es algo muy diferente de la evidencia señalada por los antiguos y por el común de los hombres como el criterio de la certeza. Esta última evidencia es una propiedad del ser, *fulgor objecti,* y se manifiesta a nuestra mente en proporciones conocidas de suyo, primeros principios de nuestro saber. Para guardar fielmente esos principios sin desconocer al mismo tiempo nada de la experiencia, para no pecar ni contra la razón ni contra lo real, nos obliga a elaboraciones difíciles; cuanto más hace crecer nuestra ciencia, más nos hace sentir que el ser nos mide y que no sabemos nada de la materia, de la contingencia; de lo que es por sí menos inteligible o de las cosas del espíritu y de las cosas de Dios, inteligibles en sí en grado soberano, pero que ofuscan nuestra mente como el sol los ojos del búho; la evidencia tomista nos conduce a objetos oscuros y nos hace desembocar sobre el misterio, misterio de imperfección o misterio de perfección.

No importa; es ésa una noche luminosa, y las necesidades inteligibles nos trazan en ella un camino más seguro que las órbitas de los planetas.

La evidencia cartesiana, por el contrario, es subjetiva, cualidad de ciertas ideas, y no es en las *proposiciones* que regulan la progresión de nuestras certezas sino en los *objetos de noción,* término del análisis de las cosas, donde se manifiesta a nuestra inteligencia. Hay *ideas* evidentes por sí mismas, perfectamente penetrables a nuestro pensamiento. Estas ideas son la materia de la ciencia. Todas las demás deben ser reducidas a esas ideas, o, si no, eliminadas. He aquí las cosas al desnudo ante el ángel cartesiano; el mundo corporal, lejos de esconder un residuo de inteligibilidad relativa, es perfectamente claro a nuestra mirada de hombres, pues no es más que extensión geométrica; perfectamente sometido a nuestro espíritu en el conocimiento, antes de estarlo sometido en la práctica. Fatal confluencia del panteísmo y del intelectualismo absoluto: muy pronto, frente a una inteligencia que se imagina en acto puro de intelección, habrá un universo que se imagina en acto puro de inteligibilidad. He aquí, en realidad, todas las cosas ajustadas forzosamente al nivel de las ideas humanas, los tesoros de la experiencia disipados, el arte creador y la obra que Dios ha hecho reemplazada por el mundo imbécil del racionalismo.

Lo cierto es que, como nuestra razón, separada del ser, flota y no contiene regla alguna, las ideas claras entendidas en el sentido de Descartes no proporcionan ningún criterio consistente. De hecho se reducen a ideas fáciles o «fáciles de concebir» y la claridad cartesiana es sinónimo de facilidad. ¿Acaso la ciencia no debe ser fácil al hombre, como es fácil al ángel? Esto explica por qué la matemática se convierte en ciencia-reina y norma de todo saber. Por lo demás, encubierto bajo este supuesto rigor, se introduce lo arbitrario, según una ley de ironía que vemos comprobada todos los días (y cuya exégesis alemana ofrecerá en el siglo XIX una bella ilustración). «So pretexto —dice Bossuet en un texto célebre— de que sólo hay que admitir lo que se entiende claramente, cosa que, reducida a ciertos límites es muy cierta, todo el mundo se toma la libertad de decir: yo entiendo esto y no entiendo aquello; y sobre esta única base se aprueba o rechaza todo lo que se quiere[i]». Prácticamente, la evidencia cartesiana debía sustituir a la verdad medida, según el ser, por la facilidad racional y la manejabilidad de las ideas. La filosofía de las luces, alumbrando el cielo con las candelas de la Enciclopedia, continuará naturalmente la filosofía de las ideas claras.

Digamos que en todo esto el entendimiento cartesiano reivindica la independencia respecto de su objeto, no sólo con relación a las cosas como objeto de ciencia. Descartes es un dogmático exagerado, y desde este punto de vista, todo lo contrario de un subjetivista. Pero con él, la ciencia humana, ebria de matemáticas, comienza a no regularse ya por el objeto. Para constituirse, para existir como ciencia, no pide ya al objeto que le imponga su ley, sino que impone al objeto una medida y una regla que cree encontrar en sí misma. Así, mientras que la ciencia del ángel, aunque independientemente de las cosas, no deforma el objeto que toca porque lo alcanza por una similitud de las ideas creadoras, causa y medida de este objeto y de su ser, la ciencia cartesiana violenta lo real para reducido al mundo predestinado de las explicaciones «científicas». Por lo cual, la inteligencia humana se torna legisladora en materia especulativa y forma su objeto. Puede decirse que la razón cartesiana practicaba por anticipado *(in actu exercito)* el apriorismo kantiano. Kant, al llegar, no tendría más que observar que, en buena lógica,

---

[i] *Carta al marqués d'Allemans,* 21 de mayo de 1687 (Urbain et Levesque, III, 372-373).

un entendimiento que forma sus objetos sin producirlos en el ser sólo puede tener por objetos los fenómenos y no las cosas en sí mismas. El dogmatismo cartesiano, tras un vistoso trayecto en el espacio, se habrá tornado agnosticismo al caer en tierra.

13. El ángel se conoce a sí mismo inmediatamente por su substancia, en una perfecta intuición que le muestra el fondo de su ser. No sólo por el espectáculo de las cosas, sino, ante todo, por el espectáculo de sí mismo, en el espejo purísimo de su propia esencia, se consuma su conocimiento natural de Dios. Su propia esencia es su objeto primero de intelección, y está siempre en acto de intelección de sí mismo. Todas las cosas que conoce, las conoce conociéndose él primero y como por una prolongación de su propio conocimiento.

Traspuesto, disminuído, todo esto se encuentra en el Pensamiento cartesiano. Pero ¿por qué el alma es más fácil de conocer que el cuerpo? ¿Por qué todo lo que ella conoce le revela primero su propia naturaleza? No es porque su esencia constituye el objeto transparente a través del cual ve todas las cosas. Es porque su mirada se detiene en ella misma, se termina en una idea que es algo de sí misma, se inmoviliza en la conciencia de sí. Mi acto de aprehensión, considerado como tal, no capta más que mi pensamiento o una representación, una efigie pintada en él, y a la cual, por causa de la veracidad divina, corresponde algún modelo. La idea se torna así en el único término inmediatamente alcanzado por la mente, en la cosa, retrato o cuadro, que es conocido antes de hacer conocer otra cosa[50]. Esta *reificación* de las ideas, esta confusión de la idea con un «signo instrumental» y un «objeto *quod*», es, como hemos mostrado en otra parte[j], el pecado original de la filosofía moderna. Ella gobierna toda la doctrina cartesiana del conocimiento, la primera prueba cartesiana de la existencia de Dios, la teoría cartesiana de las verdades eternas; sin ella, Descartes, como filósofo, es ininteligible.

Ahora bien: es curioso notar aquí una nueva connivencia con el mundo angélico. Las ideas divinas, a cuya luz el ángel conoce las cosas, son ideas factivas u operativas, ideas de artista, ejemplares a imitación de los cuales las cosas se realizan *(forma intelligibilis ad quam respiciens artifex operatur)*. El objeto visto en semejantes ideas no es una

[j] *Réflexions sur l'Intelligence*, caps. II, III y IX.

naturaleza sacada de las cosas y transportada al espíritu consciente; es un modelo salido del espíritu creador y, según el cual, la cosa es instituida en el ser. Confundir estas ideas del arte divino con los conceptos del conocimiento humano implicará, tanto para éste como para aquél, ir de la idea a la cosa, del pensamiento al ente, y hacer del objeto inmediatamente asido en el concepto una cosa distinta de lo que es: un modelo, un cuadro de lo que es. Así nos encontramos de nuevo con las ideas cartesianas y el principio de todo el idealismo moderno.

Con esta teoría de las ideas-cuadros, las pretensiones de la razón cartesiana a la independencia respecto de las cosas llegan a su término; el pensamiento rompe con el ser. Forma un mundo cerrado, sin contacto con nada que no sea exclusivamente él; sus ideas, convertidas en opacas efigies interpuestas entre el pensamiento y las cosas, son todavía para Descartes como una réplica del mundo real. Pero la réplica, según la frase de Hamelin, habrá de comerse al original. Aquí también Kant completa la obra de Descartes. Si la inteligencia, al pensar, sólo alcanza inmediatamente su propio pensamiento, sus representaciones, la cosa escondida tras esas representaciones permanecerá eternamente incognoscible.

14. Repliegue del espíritu humano sobre sí mismo, independencia de la razón respecto del origen sensible de nuestras ideas, respecto del objeto, que es la regla de nuestra ciencia, respecto de las naturalezas reales que son el término inmediato de nuestra intelección —intelectualismo absoluto, matematismo, idealismo—, y finalmente cisma irremediable entre la inteligencia y el ente: tal es la manera como Descartes ha revelado el pensamiento a sí mismo. Nacida de una usurpación de los privilegios angélicos, sacada de los límites de su especie, esta concupiscencia de espiritualidad pura debía ir fatalmente al infinito. Rebasando el mundo de los espíritus creados, debía conducirnos a reivindicar para nuestra inteligencia la autonomía perfecta y la perfecta inmanencia, la independencia absoluta, la *aseidad* de la inteligencia increada[k]. A pesar de todos los desmentidos y todas las miserias de una

[k] Hamelin observaba también, desde un punto de vista muy diferente, que el innatismo cartesiano «es la independencia, la aseidad, la suficiencia del pensamiento» (op. cit., p. 176).

experiencia ya suficientemente humillante, esta reivindicación, cuyo formulador escolástico ha sido Kant, sigue siendo el principio secreto de la disolución de nuestra cultura y del mal que aqueja al Occidente apóstata.

La antigua filosofía conocía la nobleza de la inteligencia y la índole sublime del pensamiento. Sabía que, tomada en su estado puro y aligerada de toda condición extraña a su noción formal, no se realiza plenamente más que en Dios, infinitamente santo. Sabía que si la inteligencia humana es la última de las inteligencias, tiene parte, sin embargo, en la vida y en la libertad propias del espíritu; que si depende del objeto que la regula, es para brotar en acción espontánea y volverse y convertirse en todas las cosas; que si depende del ser que la fecunda, es para conquistar el ente mismo y no reposar más que en él. Cuesta caro rechazar estas verdades. Lo que da la medida tiene, como tal, bajo su dominio a lo que es medido, le impone su especificación, lo tiene ligado y sujeto. Por no querer comprender su propia vida de espíritu creado y por reclamar para él una libertad absoluta e indeterminada, es natural que el pensamiento humano, a partir de Descartes, se niegue a ser regulado por el objeto y a someterse a necesidades inteligibles. La libertad respecto del objeto es la madre y nodriza de todas las libertades modernas, es la más bella conquista del Progreso; como nada nos regula, estamos sometidos por igual a cualquier cosa. Libertad intelectual que Chesterton comparaba a la del nabo, lo cual es calumnia incluso para el nabo, pues tal libertad sólo es, en rigor, la de la materia prima.

La reforma cartesiana es causa del torrente de ilusiones y de fábulas que han echado sobre nosotros, desde hace dos siglos y medio, las pretendidas claridades inmediatas; es también responsable, en gran parte, de la inmensa futilidad del mundo moderno y de la extraña condición en que hoy vemos a la humanidad, tan potente sobre la materia, tan avisada y astuta para dominar el universo físico y tan debilitada y desorientada ante las realidades inteligibles; para luchar contra los cuerpos, el hombre está equipado como un dios; para luchar contra los espíritus ha perdido todas sus armas, y las leyes sin piedad del universo metafísico le trituran irrisoriamente.

III
CONTINUACIÓN Y FIN

15. Discúlpeseme haber insistido demasiado sobre el tratado de los ángeles en este ensayo de discernimiento del espíritu de Descartes. Preciso era demostrar que el término de angelismo no es una calificación más o menos pintoresca, sino que designa el carácter propio, en el orden metafísico, de la reforma cartesiana, y que entre el conocimiento humano, según Descartes, y el conocimiento de los ángeles, se pueden señalar en gran número las analogías más netas y más precisas.

Cuando Santo Tomás elucidaba en una de las partes más espléndidas de la Suma —la misma que ridiculizaba burdamente el filósofo del *cogito* ante el joven Burman, creyéndose por eso más espiritual, y evidenciando solamente, para emplear su lenguaje, su propia inepcia en la materia[51]—; cuando elucidaba como metafísico que sabe lo que es pensamiento las propiedades de los espíritus puros, no sólo nos introducía a la mejor filosofía de la vida intelectual, sino que nos preparaba el medio de penetrar la significación más profunda de la reforma del espíritu humano operada por Descartes, y de mostrar la verdadera faz de la razón enmascarada que avanza desde entonces sobre la escena del mundo[52].

Fue el diablo en persona, según afirma Lutero, quien lo convenció de la inanidad de la misa. El «genio» instructor de Descartes se ha mostrado más discreto. Pero ¿qué hombre razonable podría imaginarse que los espíritus puros se desinteresan de los filósofos y sólo se aplican a gobernar a los brujos? En la base de los errores concebidos por Descartes en su estufa de Alemania, es curioso comprobar la simple

aplicación a la razón humana de un conjunto de propiedades y caracteres que son ciertos cuando se trata de la fisiología de las formas separadas.

No olvidemos la importancia de lo puesto en juego; no olvidemos que, en definitiva, Descartes ha trastrocado el orden del conocimiento humano y ha hecho de la Metafísica una introducción a la Mecánica, a la Medicina y a la Moral, sobre las cuales cosecharemos en adelante los puntos tonificantes del saber. En el orden superior del conocimiento, la reforma cartesiana ha dado la irremediable estabilidad de las cosas del espíritu a la actitud moral de la conversión hacia los bienes perecederos. Ved en lo que se ha convertido desde entonces el gran hombre de ciencia. Ya no se aplica casi hoy más que al conocimiento de la materia, y la ciencia por excelencia es mirada por la mayoría de los pensadores modernos como un objeto de museo . Volviendo la espalda a las cosas eternas, la razón, en el mundo moderno, se ordena a la criatura. Prefiere la matemática de los fenómenos a la teología, la ciencia a la sabiduría. Desde la montaña de su excelencia ha oteado los reinos del universo material y su gloria, y desciende hacia ellos para poseerlos.

16. No pretendo que se pueda reducir a este *angelismo*, o deducirse de él, toda la doctrina de Descartes. Un sistema tan complejo comporta pluralidad de aspectos primeros y principios. No hablemos de las aportaciones de la escolástica (de una escolástica, por lo demás, más o menos pura). El gusto por el rigor simple y fácil y la aventura fuerte y razonablemente conducida, una sana aversión por el pedantismo y las vanas disputas, un valiente propósito de salvar el tesoro de las verdades naturalmente cristianas a fuerza de buen sentido, emparentan a Descartes con los mejores espíritus de su país y de su tiempo. La tendencia naturalista utilitaria de su filosofía, su amor áspero y celoso por su Física, sus concepciones radicalmente mecanicistas, su cosmología brillante y temeraria que los newtonianos llamarán «la novela de la naturaleza», todo eso se relaciona a la vez con el pujante movimiento físico-matemático que apasionaba a la Europa sabia desde hacía medio siglo, y con los dones de su asombroso genio de analista, que hacen de él el iniciador y el príncipe de toda la Física teórica de los modernos. El angelismo de Descartes no es, a mi juicio, más que la *intención* espiritual y metafísica más profunda de su pensamiento. Lo que no impide mostrar con facilidad que muchos puntos de su sistema derivan de este principio

secreto. En particular, su dualismo, que hace del hombre, a pesar de inútiles esfuerzos por mantener la antigua noción de la unidad sustancial del compuesto, una sustancia espiritual completa (tanto bajo el aspecto de la naturaleza específica como bajo el de la subsistencia), unida, de una manera absolutamente ininteligible, a una substancia extensa, completa ella también, existente y viviente sin el alma, no es más que la traducción en el orden del ser de una doctrina que en el orden del conocer atribuye al alma humana las funciones del espíritu puro. Se puede también señalar, en lo que se refiere al mecanicismo de Descartes, que para una razón humana angelizada ante la cual todos los secretos del mundo material se presentan al descubierto, una Física que no es más que Geometría era la única física posible.

17. Donde mejor se manifiesta la virtud del angelismo cartesiano es en sus lejanas consecuencias, frutos de una lógica ideal depurada por el tiempo.

La noción de animal racional da un viraje hacia lo divino a partir de Descartes; el cisma inhumano, en virtud del cual la edad moderna se siente como místicamente obligada a *liberarse* del pasado, sólo es explicable si se comprende que en la aurora de esta época un ángel ha comenzado a salir de la crisálida de la humanidad.

Así como las novedades del Renacimiento y de la Reforma fueron introducidas en nombre de un celo de arcaizantes por las fuentes puras de antaño —antigüedad clásica o primitiva Iglesia—, el conocimiento del valor y de los derechos de lo moderno, como tal, toma vuelo con la revolución cartesiana. Es bien conocido el papel desempeñado por los cartesianos en la querella de los antiguos y los modernos, y Georges Sorel ha puntualizado los orígenes cartesianos del dogma del Progreso.

El hombre es un animal político porque es un animal capaz de razonar. Si para avanzar un poco más lejos en su operación principal, que es la operación de la inteligencia, no requiere, naturalmente, ser enseñado, sino que debe, como naturaleza intelectual perfecta, proceder por la sola vía de la invención, la más profunda y espiritual raíz de la sociabilidad desaparece. A pesar de su profunda adhesión personal a la disciplina y a la autoridad en materia política, Descartes está así, en un sentido muy elevado, en el origen de la concepción individualista de la naturaleza humana. Desde muy lejos, pero con toda seguridad, prepara el camino al hombre de Juan Jacobo. Su ***naturismo racionalista*** no

deja tampoco de anunciar a su manera el naturismo de la educación negativa. La Naturaleza —apoyada, es cierto, sobre las obras completas del filósofo—, ¿no basta, acaso, para la edificación del saber? ¿No es un buen sentido para el acceso a las ciencias más curiosas? He aquí, a partir de entonces, la naturaleza humana desnuda, desnuda como un puro espíritu, la razón *«en estado de naturaleza»*, sin los socorros exteriores de la experiencia humana y del magisterio tradicional, sin el socorro interior de los *habitus* y de las virtudes desarrolladas en el seno de la mente, encargada de escalar el cielo de la metafísica, mientras llega el momento de aplicarse a gobernar su propia historia y de instituir en el mundo el reino de la dicha y de la bondad[53].

¿Cómo no encontrar, pues, en la atribución a nuestro entendimiento de la independencia angélica respecto de las cosas, el principio espiritual, no sólo del idealismo, sino también del racionalismo propiamente dicho? La esencia del racionalismo consiste en hacer de la razón humana y de su contenido ideológico la medida de lo que es: locura extrema, en verdad, pues la razón humana sólo contiene lo que recibe de las cosas. Esta inflación de la razón es índice y causa de una gran debilidad: la razón desarmada pierde su asidero en lo real, y tras un tiempo de presunción se ve reducida a abdicar para caer en su mal contrario: anti-intelectualismo, voluntarismo, pragmatismo, etc. Precísase una información bien superficial para colocar bajo la misma rúbrica —como lo hacía M. Louis Rougier— semejante mal del espíritu y el gran realismo de la *philosophia perennis,* que destruye con igual eficacia al racionalismo como al anti-intelectualismo, y que por respetar la humildad natural de la razón puede progresar victoriosamente en el conocimiento del ser.

18. Así como la reforma luterana es el gran pecado alemán, la reforma cartesiana es en la historia del pensamiento moderno el gran pecado francés. En verdad, Descartes ha dado una forma filosófica y racional, y al mismo tiempo una consistencia espiritual y una fuerza de expansión indefinida, a tendencias que reinaban antes que él en Europa bajo muy distintos aspectos. Lo cierto es que nosotros hemos dado el éxito a la filosofía cartesiana y hemos permitido a esas tendencias penetrar en el interior del pensamiento católico. Lo cierto es que si el principio más sutil y más profundo de la filosofía cartesiana, tal como he procurado exponerlo en este estudio, ha descendido del país de los

espíritus —país esencialmente cosmopolita, inútil es decirlo—, ha caído en tierra y ha germinado en nuestro propio suelo.

Bien sé que el triunfo del cartesianismo en Francia ha señalado la primera grieta de nuestra casa, reparada poco antes, y batida por todos los vientos de Europa. Sin embargo, mucho más que la ideología del siglo XVIII —toda contaminada de influencias inglesas primero y luego germánicas—, el cartesianismo representa, no el espíritu francés —me cuidaré de no anticipar tal simpleza—, pero sí ciertas deformaciones típicas contra las cuales debemos estar prevenidos; representa no tanto lo que es vida y mesura en nosotros, sino más bien lo que es exceso y flaqueza.

No consentimos que se le considere como paradigma del pensamiento francés. El cartesianismo conserva gran parte de su pureza nativa, pero distiende sus rasgos hasta la mueca. No incurramos tampoco en la ligereza de ver en él, como hace M. Lanson, el principio animador de nuestro arte clásico. Brunetière acertaba en este punto: «La influencia del cartesianismo en el siglo XVII es una de las invenciones, uno de los errores con que Victor Cousin ha infestado la historia de la literatura francesa»[1]. Es que la influencia directa de un sistema filosófico sobre las artes es siempre muy esporádica y superficial; no resuena en ellas sino de manera indirecta, por modificaciones producidas en la intelectualidad general; y por ende, con notable retraso. Es en los últimos años del siglo XVII y a principios del XVIII donde hay que buscar en la literatura la huella cartesiana, cuando La Motte deploraba que Homero y Virgilio hubieran escrito en verso, y cuando este poeta, uno de los más eminentes genios de Francia, al decir de Fontenelle, de Mme. de Tencin y del Abate Trublet, cantaba:

> Naturaleza es mi guía único;
> represéntame el vacío
> extendido hasta lo infinito;
> en lo que se ofrece a mi mirada
> imagino la extensión
> y sólo veo extensión...
> La substancia de ese vacío,

[1] *Évolution des genres,* p. 46.

entre este cuerpo supuesto,
se expande como un fluido;
no es más que un lleno fingido.

Un poco después, el Abate Terrasson escribirá: «Todo hombre que no piensa en materia literaria como Descartes manda pensar en materia de física, es indigno del siglo presente...».

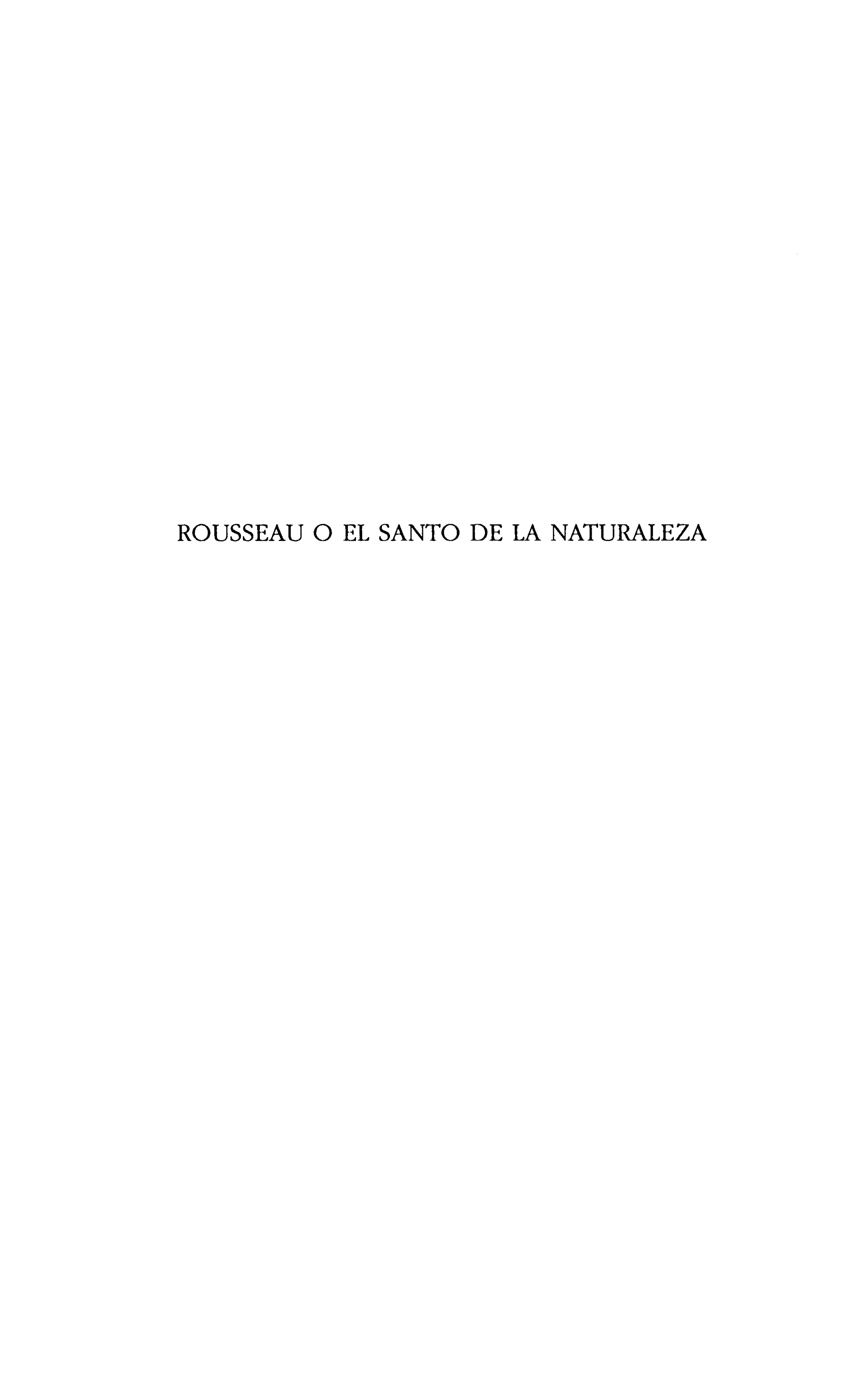
Lo más que podemos conceder es que hay correspondencias, en razón de causas comunes, entre la filosofía cartesiana y las partes de menor resistencia y de menor amplitud de un arte, cuya substancia y virtudes dependen de principios muy diferentes y nacen en el doble tesoro antiguo y cristiano. Si el cartesianismo se ha adherido a la bella razón artífice del siglo de Luis XIV, ha sido para parasitarla.

No es Racine, ni La Fontaine, ni Boileau; son sus adversarios los que se han amamantado en Descartes. Ha sido Perrault, que escribirá en serio: «Platón está juzgado; no gusta a las damas», y que azuzaba al bello sexo contra Boileau («tranquilizaos —decía Racine a su amigo—; habéis atacado a un grupo muy numeroso y que no es más que lengua; la borrasca pasará»); han sido los señores a quienes Racine exhortaba a respetar la antigüedad: «Aconsejo a esos señores que no juzguen con tanta ligereza sobre las obras de los antiguos. Un hombre como Eurípides merecía al menos que lo examinasen, ya que tenían tanto deseo de condenarlo; deberían recordar estas juiciosas palabras de Quintiliano: *«Modeste tamen et circumspecto judicio de tantis viris pronuntiandum est»;* han sido los «Hurones» y los «Topinambues» de la Academia los que hacían peligrar el acervo clásico («baste decir que pontifican contra Homero y contra Virgilio y, sobre todo, contra el buen sentido, como contra un antiguo mucho más antiguo que Homero y Virgilio...»[111]. Auténtica o no la frase atribuida a Boileau, es, al respecto, muy significativa: «A menudo he oído decir a M. Despréaux —escribirá J. J. Rousseau a Brossette el 14 de julio de 1715— que la filosofía de Descartes había degollado a la poesía». ¡Cuántas otras pálidas víctimas yacían ya sobre el suelo!

---

[111] *Lettre de Boileau à Brossette* (ed. Berryat Saint-Prix, tomo III, p. 326).

19. El ángel cartesiano ha envejecido, ha sufrido numerosas mutaciones, está cansado. Pero su empresa ha prosperado prodigiosamente; se ha tornado mundial, nos tiene bajo una ley que no es suave. Divisor obstinado, no sólo ha separado lo moderno de lo antiguo, sino que lo ha opuesto todo: fe y razón, metafísica y ciencia, conocimiento y amor. La inteligencia, vuelta por él hacia la materia prácticamente utilizable, se expande en acción exterior, transitiva, material también. Reemplaza por esta miseria el complemento normal de su propia vida, que es la actividad inmanente espiritual del amor; pues el conocimiento no es, en verdad, perfecto sino cuando brota convertido en dilección. El mundo aspira a la liberación, aspira a la sabiduría, a la sabiduría de la que el espíritu de Descartes nos ha alejado; a la que, reconciliando al hombre consigo mismo y coronada por una vida divina, perfecciona el conocimiento con la caridad.



ROUSSEAU O EL SANTO DE LA NATURALEZA

Dic ut lapides isti panes fiant.
(Mt 4,3)

«Si mi marido no es santo, ¿quién lo será?»
(Teresa)

I
EL SANTO

1. Los ángeles, que ven en las ideas creadoras todos los acontecimientos de este universo, conocen la *filosofía de la historia;* los filósofos no pueden conocerla. Pues la historia no es por sí misma una *ciencia,* ya que versa sobre hechos individuales y contingentes; es una memoria y una experiencia, cuyo uso corresponde a los prudentes. Y en cuanto al discernimiento de causas y de leyes supremas que rigen el curso de los sucesos, necesitaríamos, para emplearlo con certeza, participar en los designios del soberano Plasmador o estar directamente iluminados por él. Por eso, confiar a los hombres la filosofía de su historia es un menester propiamente *profético:* Herder y Quinet lo sabían bien cuando se encaramaban sobre su escabel; e incluso es sorprendente percibir hasta qué punto el siglo XIX, que parece a primera vista el siglo de la ciencia positiva, ha sido un siglo de profetismo en la medida en que ha sido iluminado por los filósofos de la Historia.

El filósofo que se resigna a ser no *más que un hombre,* como dice Descartes lanzando un dardo contra los teólogos consagrados, abordará la filosofía de la historia con la conciencia de la inadecuación de sus medios frente a la materia considerada. Y si se eleva por encima del simple empirismo racional, que se limita a consignar las causas próximas y atañe menos a la filosofía que a la ciencia política, sólo esperará obtener conclusiones ciertas de la interpretación de la historia humana en la medida en que los acontecimientos que él juzga reciben su forma de la historia de las ideas y participan así de su inteligibilidad; pues entonces ya, y bajo la determinación de las corrientes intelectuales,

pueden las necesidades lógicas y la significación objetiva de los conceptos dar motivo a juicios del espíritu absolutamente firmes.

Sin embargo, prevengamos un error. Cuando se trata de hallar en la historia la línea evolutiva de una fuerza espiritual, es evidente que debe considerarse ésta como una *razón seminal* que da lugar a una fluencia multiforme, condicionada al mismo tiempo por su propia lógica interna (causalidad *formal*) y por los accidentes humanos de los cuales depende (causalidad *material*). Trátase, por lo tanto, de establecer, más aún que las relaciones directas de hombre a hombre, los trayectos de fuerzas espirituales que pasan por los hombres con todo el cúmulo de reiteraciones y choques imprevistos y de enormes discontinuidades aparentes.

Rousseau, por ejemplo, ¿ha sido católico durante varios años, se ha impregnado de sensibilidad católica, y Mme. de Warens le transmitió la savia equívoca de un quietismo envilecido además por ella? ¿Existen, por lo demás, oposiciones evidentes entre el optimismo de Juan Jacobo y el pesimismo luterano? Todo ello no suprime las analogías radicales que, a pesar de la total diversidad de modos y de condiciones, hacen del espíritu de Rousseau una reiteración del viejo espíritu de Lutero. Esta filiación espiritual es mucho más acreedora a consideración que el vínculo histórico que liga a Rousseau con el calvinismo a causa de su primera educación.

El espíritu de Lutero, una vez verificada la revolución «evangélica» y traspasada a los príncipes la autoridad espiritual junto con los bienes eclesiásticos, había sido sofrenado en Alemania por disciplinas totalmente externas y de pura utilidad gubernamental; pero permanecía activo en lo hondo de los corazones protestantes; inició la ofensiva con Lessing, logró la victoria con Rousseau. En realidad, éste hizo, en el plano de la moralidad natural, una obra del mismo tipo que la de Lutero en el plano evangélico. Los alemanes no se han engañado; el *Sturm und Drang* resucitó los extravíos y el delirio que precedieron el advenimiento de la Reforma. Pero el esfuerzo de Lutero versaba sobre las altas esferas de la gracia. Rousseau acometió el fondo sensible y animal del ser humano.

Evidentemente, es absurdo presentar el Renacimiento, la Reforma protestante, la Reforma cartesiana, la filosofía de las luces y el movimiento rusoniano como una serie *unilineal* que desemboque directamente en el apocalipsis de la Revolución francesa; este esquema, empleado por los historiadores racionalistas que cantaron las etapas del

afrancesamiento moderno, disimula arbitrariamente diversidades esenciales y oposiciones profundas. Por otra parte, el no querer ver la convergencia final de estos movimientos implicaría un similar desconocimiento de la realidad. Nos hallamos en presencia de rupturas provocadas en puntos diferentes y de fuerzas que se entrecruzan y se embrollan, pero que de hecho tienden a la destrucción de un mismo orden y una misma vida. Son todas solidarias, por lo menos, en la negación. Incluso, no es imposible hallar en estas diversas corrientes espirituales unas características comunes y unos principios comunes, con tal de percibir aquí una comunidad simplemente *analógica* y no ya *unívoca.* En proporciones muy diversas, y bajo modalidades frecuentemente opuestas, se ve desfilar —naturalismo, individualismo, idealismo o subjetivismo— todos los *ismos* que forman el ornato del mundo moderno.

* * *

2. Juan Jacobo Rousseau no profesa solamente en teoría la filosofía del sentimiento, como los moralistas ingleses de su tiempo, que son aún intelectuales y analizadores que disertan sobre la sensibilidad. Muy a menudo se ha insistido en cómo y con qué intensidad él mismo es todo sentimiento; en cómo vive con todas las fibras de su ser y con una especie de heroísmo la primacía de la sensibilidad.

¿Quiere esto decir que sea nula en él la parte de la razón? No, por cierto. Unas veces es puesta al servicio de la pasión y despliega un prodigioso virtuosismo en la argumentación sofística, y tenemos el Juan Jacobo moralista, estoico, plutarquiano, aureolado de virtud, reprobador de los vicios de su siglo; el Rousseau de los *Discursos,* de la *Carta a D'Alembert* y del *Contrato Social.* Otras veces la razón, como una lámpara impotente, asiste a la embriaguez de los malos deseos y discierne con perspicacia su malicia; pero como se guarda de intervenir y se entrega por entero al espectáculo, no hace otra cosa que aumentar sus atractivos, dotándole de no sé qué sabor de perversidad inteligente y *artística,* puesto que al artista pertenece, según el dicho de Aristóteles, permanecer artista cuando *peca voluntariamente.* Este es el Juan Jacobo del «alma débil», el «indolente» Juan Jacobo, que no resiste a ningún aliciente, que se inclina y se dobla, que se abandona al placer, que ve que obra el mal y mira con los ojos levantados hacia la imagen

del bien, que encuentra al mismo tiempo sus delicias en el bien que ama sin hacerlo y en el mal que hace sin odiarlo. Este es el Juan Jacobo que, protegido por su buena *mamá* de «Les Charmettes»* contra los peligros de su edad, y dejando a esta amable maestra la tarea de educar su pureza, explaya ante Dios, al tiempo que recibe las lecciones de la generosa dama, sus efusiones religiosas y su amor a la virtud; presa de deformaciones morales, que refiere en las *Confesiones;* esposo de Teresa ante la naturaleza, abrasado confidente de Mme. d'Houdetot y de sus amores con Saint-Lambert, se erige de buen grado en maestro de moral, vindica la familia y el hogar, condena elocuentemente el adulterio y los males del siglo; excitador de los más violentos mitos revolucionarios, denuncia con horror los peligros de la revolución; habiendo desatado sobre los corazones, en *La Nueva Eloísa,* todos los contagios de la voluptuosidad, hace tranquilamente sostener por Julia, cuando es demasiado tarde, las máximas de la ética más razonable y racional. «¿Es que pretendéis que siempre se sea consecuente? Por lo menos, uno de los escritos reportará buenos frutos»[a], decía él mismo a propósito de la *Eloísa* y de la estoica *Carta sobre los espectáculos,* que se oponen como el blanco y el negro y que él compuso al mismo tiempo.

No le acusemos. El «Padre del mundo moderno» es un irresponsable. Contradicciones cuya causa es su disociación mental, no el más mínimo cálculo, en las que, por lo menos, no hay otra hipocresía que la pobre astucia de un enfermo que acaricia y cultiva su debilidad.

Y nosotros mismos que le juzgamos *(secundum hominem dico),* ¿estamos poseídos por contrastes menores, dispuestos a menos abandonos? ¿Osaremos decir, como él nos desafió a hacerlo indignamente al convertir la humildad requerida a otro en tapadero del propio orgullo: «soy mejor que este hombre»? Si el espectáculo de sí mismo, abierto por él a todos, nos desagrada por su impudor, al mismo tiempo no es sólo el ritmo admirable de su confidencia y su sorprendente movimiento lírico lo que en nosotros despierta, a pesar nuestro, no sé qué maldita ternura; es que desnuda en nosotros, como en él, la humanidad, y reaviva así la simpatía natural que tiene todo ser hacia su semejante.

---

* Nombre del caserío donde vivió Rousseau con madame de Warens, cerca de Chambery (ndt).

[a] Segundo prefacio (dialogado) de *La Nueva Eloísa.*

La cuestión es saber si no nos induce a simpatizar precisamente con las zonas más bajas de nuestra alma y con lo que de suprema adulteración tiene en nosotros el culto a los sentidos.

3. Lo privativo de Juan Jacobo, su privilegio singular, es la resignación de sí mismo. Se acepta, a sí propio y a sus peores contradicciones, como el fiel acepta la voluntad de Dios. Consiste en ser a la vez el sí y el no, y puede serlo en la medida en que consiente en decaer del estado de razón dejando vegetar a su antojo los disyuntados fragmentos de su alma. Tal es la *sinceridad* de Juan Jacobo y sus amigos. Consiste en no tocar jamás lo que se descubre en sí mismo en cada instante de la vida, en un temor a alterar el propio ser. He aquí, desde el principio y por definición, todo un afán moral tarado de hipocresía farisaica: ¡último estado de la salvación sin las obras! Y los daños sofísticos de confundir con habilidad, en *parecer* lo que no se es, el celo por *ser* más firmemente, esto es, más espiritualmente, y por reducir el inmenso tumulto de lo que en nosotros es más bajo a la ley de lo que es más elevado.

No ignoramos que en nuestros pervertidos corazones, la virtud, que es obra de la sola razón, la fiera virtud estoica, está parasitada de ordinario por la mentira. Pero también sabemos que la hipocresía cándida, albergada bajo la sinceridad rusoniana, es por lo menos tan profunda y vivaz como la disimulada hipocresía de los fariseos; y sobre todo, sabemos que la virtud, la dulce virtud, que en nosotros es obra ante todo de la gracia, expulsa por sí misma del alma, a medida que aumenta, toda mentira. Sinceridad, es la cualidad de quien es puro y sin mezcla. Hay una «sinceridad» de la materia, que sólo alcanzaría su extrema perfección en el aislamiento de toda forma, en la pura dispersión, en la pura potencialidad. Si es verdad que el hombre es hombre por lo que de más perfecto hay en él, esto es, por el espíritu, y que su sinceridad específica, su sinceridad de hombre, consiste en la pureza de mirada espiritual por la cual se conoce a sí mismo sin mentira (pues también la sinceridad, que no es pureza simplemente, sino pureza de un conocimiento referido a sí mismo o al prójimo, sólo puede entenderse propiamente en relación con el espíritu), entonces es menester decir que esta *sinceridad de la materia,* que nos sume en la noche y nos entrega a todas las disociaciones del ensueño, es todo lo contrario de la verdadera sinceridad.

«Hay que ser uno mismo»; Juan Jacobo, en los últimos años de su vida, gustaba repetir esta fórmula[b]. En su boca significaba: hay que ser la propia sensibilidad, como Dios es su propio ser. Dios, que es todo acto, ¿tiene necesidad de ser formado? Hay que considerar como pecado todo intento de formarse o dejarse formar, de rectificarse, de reducir las discordancias a unidad. Venga de la razón o de la gracia, toda forma impuesta al mundo interior del alma humana lesiona sacrílegamente su naturaleza. La manera como Juan Jacobo es él mismo es una dimisión definitiva de la personalidad. Siguiendo los declives sin fin de la individualidad material ha abandonado por completo la unidad del yo espiritual. Su calidad no da más de sí. El hombre no es él mismo sino a condición de disolverse.

El yo racionalista había pretendido bastarse. Después de rehusar perderse en el abismo de Dios, donde se hubiera reencontrado, ya no puede hacer otra cosa que buscarse en el abismo de la naturaleza sensible, donde jamás se encontrará. Se ha ausentado el amor, que era la palpitación del espíritu y que supone, para poder darse, el yo y su vida inmanente; ya sólo queda el egoísmo, y lo que resta no es el ego, sino una informe masa de fantasmas. El hombre de Rousseau es el ángel de Descartes haciendo la bestia.

Rousseau ha introducido en la literatura y en la realidad de nuestra vida ese tipo de *inocente* en el cual buscará la suprema gracia el Dostoievski de Gide (sólo hablo de este último, pues la lección del otro es menos pérfida), que anuncia a lo lejos la gran disolución que se desearía hacernos tomar como sabiduría del Oriente, y que, tan extraña a la metafísica hindú como a la vieja moral china, no es sino el desquiciamiento mental de una humanidad que se abandona.

4. Si las declamaciones de Rousseau nos dejan fríos de aburrimiento, su vida es de un interés siempre actual. ¿Cuál es el carácter más saliente de esta vida tan rica en enseñanzas psicológicas? A mi juicio, algo que podía llamarse el MIMETISMO DE LA SANTIDAD; no hablo de comedia sabiamente calculada, digo mimetismo espontáneo, cándido, que brota del corazón, *duplicidad sincera;* de todo ello ha sido Juan

[b] Bernardino de Saint-Pierre: *La Vie et les ouvrages de J. J. Rousseau;* ed. Souriau, París, 1907; pp. 98. 129, 183. Pierre Maurice Masson: *La religion de Rousseau,* tomo II, p. 256.

Jacobo la primera víctima. Consideremos desde este punto de vista a nuestro héroe con la atención que es conveniente.

Reuniendo en sí mismo la herencia de todos los desequilibrios introducidos en el mundo a partir de la Reforma, enfermo y afectado de neurosis, profundamente *asténico*, campo acotado por agobiantes contrastes hereditarios, unía a los maravillosos dones del artista, a su inteligencia viva y capaz de admirable e instintivo buen sentido, a una agudizada inteligencia, al deseo de la sublimidad, a una llama de genio que se asoma a sus ojos admirables, una impotencia extraordinaria para las funciones con que el hombre domina racionalmente lo real; en el orden especulativo, todo esfuerzo de construcción lógica y coherente es un suplicio para él[54], «sus razonamientos diferentes sólo concuerdan en la cadencia de su quejido»[c], y en el orden práctico, sobre todo, es nula en él la voluntad como facultad racional.

Cumplir un dictamen de la razón, trasladar hasta el ser, hasta el propio ser activo, una decisión juzgada como buena, es imposible para él: privación casi total de ese acto de la razón práctica que la psicología tomista llama *imperium*[55], por el cual la inteligencia, bajo moción de la voluntad, ordena a las facultades ejecutivas, por medio de un *fiat* definitivo, introducir en el temible mundo existencial lo que ella juzgó que debía hacerse[56]. En cuanto al juicio moral en sí mismo, es en él habitualmente bueno, e incluso excelente; por lo menos el juicio «especulativo», formulado después de consultar a su amor por la virtud; mas ¿qué hombre no ama la virtud y no la halla hermosa y buena? Este es un efecto de las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y he aquí por qué todos nos sentimos inclinados tan naturalmente a exigir virtud en los demás; ahora bien, Juan Jacobo, que no se incomoda ante las máximas del mundo y por los prejuicios de la falsa razón, el buen Juan Jacobo naturalista enarbola con más candor que nadie, mejor dicho, con una especie de cinismo, este amor teórico de la virtud. Pero cuando se trata de formular un juicio «práctico», de decidir en relación con los fines propios y de elegir por sí mismo frente a la realidad lo que hay que hacer actualmente, entonces naufraga la razón, y la atracción del momento es tan potente, tan exclusiva en él, que le induce de pronto a mirar como imposible todo intento de hacer bajar del cielo

[c] Charles Maurras: *Romantisme et Révolution*, prefacio a la edición definitiva.

especulativo y de sus reglas superiores el acto que hay que instalar en tierra, eximiéndole así de la sombra misma de cualquier esfuerzo o lucha[57].

Ello equivale a decir que no hay en Juan Jacobo ninguna rectificación de la voluntad. De ahí sus vilezas y su flojedad moral. Primordialmente es esa cobardía ante la realidad lo que explica el abandono de sus cinco hijos y sus crisis pasionales, las rupturas de sus amistades, sus impotentes frenesís, el narcisismo equivocado de sus sentimientos, todas las vergüenzas y todas las miserias de su vida.

¿Entonces? Nos hallamos, entonces, en los antípodas de la vida moral y de la santidad. Bien: pero nótese lo que tiene que ocurrir. Incapaz de imponerse ante la realidad por medio de ese supremo acto de mando racional sin el cual no existe virtud moral, este hombre perfectamente novelesco se detiene y permanece en el plano del arte, de la virtud artística, que obtiene su perfección en cuanto *juzga bien* sobre lo que hay que hacer. Él juzga, por lo tanto —y juzga bien siempre que no se trate de autodeterminarse *hic et nunc*—, pero no obra. Y liberado así del desvelo de toda ejecución se contenta con soñar su vida, construyéndola en el mundo de las imágenes y de los juicios artísticos; y como es un artista voluptuosamente sublime, como posee el amor de la virtud y se complace con la imagen del bien, la vida que él construye de ese modo es una asombrosa vida de dulzura y bondad, de candor, de simplicidad, de facilidad, de santidad sin clavos y sin cruz. ¿Cómo extrañarnos, pues, de que eternamente se enterneciera ante sí mismo, y de que Saint Preux y Julia, es decir Juan Jacobo en todo caso, derramen lágrimas de pío y sincero entusiasmo por la virtud en el momento mismo en que se abandonan a los declives menos virtuosos? Desdoblamiento, mejor que hipocresía, mucho más pernicioso, por otra parte, y más morboso.

5. Bastará ahora una ocasión favorable o un progreso de la neurosis para que ese mundo imaginario en donde Rousseau pasa lo mejor de su vida se deslice a su vez en la existencia; mas será por fraude, si así puede decirse, y por la vía, no de la voluntad moral, sino, por el contrario, de un más completo abandono al automatismo de las imágenes, de una fisura psicológica definitiva[58]. Entonces, de esta vida que ha renunciado a formar con el difícil esfuerzo de la voluntad moral, de su vida misma, Rousseau dejará que su sueño disponga como de un

espectáculo, siguiendo la pendiente de la mayor facilidad interior y las inclinaciones de la voluntad artística. Por toques espaciados primero, después de manera continua y sistemática, hace de su ser un simulacro de perfección, una representación de santidad. «La naturaleza no ha hecho sino un buen artesano, sensible, es cierto, hasta el arrebato», dice de sí mismo[d]. Entendamos que las dominantes mentales del arte, invadiendo, a favor del delirio, el campo entero del espíritu, acabarán por suplantar en él todo desarrollo humano.

Veámosle en el momento que sigue a su primer Discurso, cuando hace el salvaje y se dedica a copiar música por diez sueldos la página: haciendo de su timidez y del fondo insociable de su temperamento el instrumento de su irradiación sobre los hombres, que hasta entonces ha ambicionado en vano, encuentra una especie de equilibrio interior, se reforma, es decir comienza a soñar no sólo en imágenes, sino en acción, a liberar sus imágenes no sólo en sus libros, sino en su vida. «Desde entonces me torné virtuoso o al menos ebrio de virtud». Todo contribuía a apartar mis afectos de este mundo... Dejé el mundo y sus pompas... Una gran revolución se había hecho en mí, otro mundo moral se desvelaba ante mis ojos... En esta época puedo fechar mi entero renunciamiento al mundo»[e].

Reforma, sin duda, pero reforma artística de sí mismo, no reforma moral: el fondo continúa corrompido y encenagado, podrido de amor propio sensual y de propia complacencia. Decide aplicar todas las fuerzas de su alma a romper los grillos de la opinión y hacer con valentía todo lo que le parecía bien, sin preocuparse lo más mínimo del juicio de los hombres[f]; pero declarando en seguida que ese es «el designio quizá más grande o al menos el más útil a la virtud que jamás mortal haya concebido», mostrando así, por la sabia publicidad dada a su empresa, que se reforma para el público, y no para sí mismo[59]. Alardea de modales plebeyos y hace el papel de cínico cristiano, pero está pendiente más que nunca del efecto que produce en el mundo de la nobleza y del dinero, que le visita sin cesar en su morada y que muy pronto

---

[d] *Segundo Diálogo.*

[e] *Confesiones,* libro VIII. Cf. *Tercera fantasía* y *Segunda carta a M. de Malesherbes.*

[f] *Confesiones,* libro VIII.

aplaudirá al *Devin du Village*. Es, en fin, un ejemplo para la humanidad, un profesor de virtud, un reformador de las costumbres, y precisamente en esta ocasión es cuando el futuro autor del *Emilio* abandona a su tercer hijo. Vedle después de esto en sus últimos años, después del exilio, después de sus grandes amarguras y tribulaciones. Ha huido de Hume y de Inglaterra, presa de un verdadero ataque de locura, como él mismo confesaba a Corancez[60]. Ha andado errante durante tres años de pueblo en pueblo, perseguido por los demonios de grandezas y de persecución. Está de vuelta en París, va a escribir los *Dialogues* y sus *Rêveries*. Se siente envuelto en una «obra de tinieblas» donde no puede de ninguna manera «taladrar la espantosa oscuridad», y en la cual coopera «toda la generación presente»; está rodeado de «triples paredes de tinieblas», encerrado en «el inmenso edificio de tinieblas que se ha levantado en torno suyo»[g]. Sabe que todo el mundo está coaligado contra su persona, que el complot de los filósofos ha jurado su perdición, que está obligado a vivir «secuestrado por la sociedad de los hombres». «La coalición es universal, sin excepción, para siempre; y estoy seguro de que acabaré mis días en esta afrentosa proscripción, sin desvelar nunca su misterio»[h]. Así, pues, perdona, no contesta de nuevo a sus detractores; se muestra generoso para con David Hume[61], no hace otra cosa que llorar por sus males, por «las buenas obras que no se le ha dejado hacer»[i], por su bondad sin par. Bernardino de Saint-Pierre se maravilla de la simplicidad y de la paz de su humilde vivienda de la calle Plâtrière. Desinteresado, sobrio, dulce, indulgente, resignado, pobre y amante de la pobreza, vive retirado; ha renunciado a frecuentar a los grandes personajes y a los vestidos armenios, se dedica a cultivar la herbología, ha abandonado el mundo por completo. Sin duda no se ha abandonado a sí mismo, y sin embargo, hay en él, en este momento, un reflejo de grandeza y de verdadera bondad. ¿Qué ha sucedido, pues, en realidad?

En realidad, se ha deslizado definitivamente en el sueño; bajo la presión del dolor y de tormentos demasiado reales, por lo demás, mientras por otra parte la vejez traía consigo un cierto apaciguamiento del deseo,

[g] III *Diálogo,* cf. I y II *Diálogo. Confesiones,* comienzo del libro XIII.
[h] Ib., Octavo paseo.
[i] Ib., Segundo paseo.

la enfermedad mental ha acabado su obra y Rousseau ha roto no ya todo vínculo moral con el mundo, sino todo vínculo psicológico con la realidad. A partir de este momento se puede tornar indiferente, o por lo menos así lo cree él, respecto de las cosas externas, que no son nada para él; al no sufrir ya la sujeción de la realidad, y liberado, por así decirlo, su yo ficticio, su yo de bondad, el yo de su imaginación y de sus sentimientos, el yo de su sueño de artista se despliega en una libre dejadez: «Si mi marido no es santo, ¿quién lo será?», exclama Teresa después de su muerte[j]. Juan Jacobo entra a velas desplegadas en la santidad en el momento en que se vuelve loco, en que arriba al puerto de la Demencia. ¡Ah!, en verdad que es el santo del siglo, ¿no lo atestiguan todas las peregrinaciones a su tumba?[62]. La propia reina hace esta peregrinación. Primero vienen las almas sensibles, después los «buenos republicanos» vendrán a su vez a la isla de los álamos de Ermenonville a verter lágrimas sobre la tumba del «santo mártir», del «hombre de la naturaleza y de la verdad», del «hombre que nunca ha ido más que por los senderos de la virtud», a venerar sus reliquias, su tabaquera, sus zuecos, su gorro; «el gorro es el signo de la libertad», exclamará Chérin en Montmorency, en 1791, enseñando a la muchedumbre el gorro de Juan Jacobo, «y éste ha cubierto la cabeza del más ilustre de sus defensores»[k].

---

[j] Relato del arquitecto Pâris.

[k] Masson, t. III, p. 89. Hay que leer el relato de la peregrinación que el abate Brizard (que colocaba a Juan Jacobo por encima de Sócrates) hizo a Ermenonville en julio de 1783, en compañía del barón de Clootz du Val de Grâce (el futuro Anacharsis). Después de haber invocado al cielo, los dos peregrinos, una vez llegados a Ermenonville, van primero a enternecerse sobre las santas reliquias; pegan en ellas pequeñas etiquetas: «Tabaquera de Juan Jacobo Rousseau..., mis dedos han tocado esta caja; mi corazón se ha estremecido, y mi alma se ha hecho más pura. Firmado, el barón de Clootz du Val de Grâce, defensor de J. J. Rousseau en mi libro *De la certitude des preuves du mahométisme*». «Zuecos que Juan Jacobo llevaba habitualmente... G. Brizard ha querido honrar su nombre consignándolo sobre el simple calzado del hombre que anduvo siempre por los senderos de la virtud». El segundo día vagan por las orillas del Lago, no sin dirigir «una ardiente plegaria a Santa Julia y a Santa Eloísa». «Desde aquí algunos virtuosos ingleses, a quienes se prohibió el paso, se han lanzado a las olas para tocar tierra sagrada». El día siguiente lo emplean en contemplar de lejos la venerada tumba y en cantar los cánticos en honor del «amigo de las costumbres». El cuarto día, en fin, creyéndose suficientemente preparados, pasan a la isla, besan repetidas veces la fría piedra del monumento; después, como sacrificio «a los manes» de Juan Jacobo Rousseau,

En esta enfermedad del genio, en este vano simulacro es donde el siglo XVIII posee su auténtico ejemplar de virtud, mientras que la verdadera santidad mendiga por los caminos, en la persona de otro vagabundo, un verdadero mendigo esta vez.

¿Hay un caso más sorprendente de falsificación patológica? Fantasma vivo y palpable de bondad y sabiduría, y dentro de él un entendimiento a la deriva, una voluntad en ruinas, incapaz del menor enderezamiento racional —y dotes de artista mejores que nadie—; puro abandono al curso de las aguas del sueño, alma plenamente, totalmente, supremamente invadida por el amor de sí mismo.

6. Es santo: su santidad consiste en amarse sin compararse[l]. Por uno de esos psicológicos rasgos de acrobacia que sólo la enfermedad es capaz de producir, sin haber concebido nunca su vida moral más que como un espectáculo, deja de pensar en la opinión de los demás el día en que se encuentra solo para llenar la sala de su auditorio; deja de ordenar todo él su yo el día en que su yo lo ha absorbido todo; y así, el egocentrismo llegado a su punto culminante se torna capaz de remedar el desinterés de la caridad: el yo de Juan Jacobo se ha tornado tan interesante *por sí,* tan superiormente consolador, que merece que se le contemple y ame por sí solo, en todas sus partes y en todas sus obras, nobles e inmorales, simplemente porque es tan inmenso que ningún obstáculo puede herirlo, tan divino que no tiene ya rival, de suerte que Juan Jacobo se ama a sí mismo demasiado totalmente para tener todavía amor propio[63], es decir, para envidiar o pedir algo a otro.

«Tan incapaz de modestia como de vanidad, está *contento de sentirse como es*»[m]. «Me quiero demasiado para poder odiar a nadie. Tal cosa sería estrechar, comprimir mi existencia, y quisiera más bien extenderla sobre todo el universo»[n]. Ved cómo fabrica su nimbo: «Dudo, escribe,

queman solemnemente «el horrible libelo» en que Diderot calumnia al santo... «No —añade Brizard—, no habré hecho en vano esta peregrinación; no ha sido, de ningún modo, una vana curiosidad la que me ha traído a visitar estos lugares; lo he hecho con la intención de familiarizarme de antemano con la virtud». Según él, se siente «más firme en los senderos de la virtud» cuando abandona la tumba de Juan Jacobo (Abate Brizard, *Pélerinage d'Ermenonville. Aux mânes de Jean Jacques Rousseau,* Masson, t. III, pp. 82 y siguientes).

[l] II *Diálogo.*

[m] II *Diálogo.*

[n] *Fantasías,* IX, 370 (ed. Hachette).

que jamás un mortal haya dicho mejor y más sinceramente a Dios: hágase tu voluntad»[o]. Está persuadido de que es único en su especie (como los espíritus puros), que es el hombre bueno por excelencia, el mejor de los hombres; no porque sea *virtuoso* —pues ha renunciado a esta pretensión desde que cedió a su yo de sueño y se tornó santo—, sino porque es bueno[p], porque encarna la Bondad de la Naturaleza (distinción que escapará a los peregrinos de Ermenonville y a los devotos del *santo mártir*). Leamos de nuevo el extraordinario prólogo de las *Confesiones*. «Emprendo una tarea que jamás tuvo ejemplo, y cuya ejecución no tendrá imitadores».

Esto en cuanto a modestia.

«Quiero mostrar a mis semejantes un hombre en toda la verdad de la naturaleza».

Esto en cuanto a la naturaleza.

«¿Y este hombre seré yo».

«Yo sólo. Yo siento mi corazón y conozco a los hombres. Yo no estoy hecho como ninguno de los que he visto; me atrevo a creer que no estoy hecho como ninguno de los que existen. Si no valgo más, al menos soy distinto. Si la naturaleza ha hecho bien o mal rompiendo el molde en que me vació, sólo puede juzgarse después de haberme leído».

Esto, para la concepción angelista del individuo. Y ahora, esto respecto de la santidad:

«Que la trompeta del juicio suene cuando quiera; yo vendré con este libro en la mano a presentarme ante el soberano juez. Y diré en alta voz: He aquí lo que he hecho, lo que he pensado, lo que fui. He dicho lo bueno y lo malo con la misma franqueza... Me he mostrado tal como fui: despreciable y vil unas veces, otras bueno, generoso y sublime. Me he revelado mi interior tal como lo ves tú mismo, Ser eterno. Reúne en torno mío a la innumerable multitud de mis semejantes; que escuchen mis confesiones, comenten mis flaquezas, se avergüencen de mis miserias; que a su turno cada uno descubra su corazón al pie de tu trono con igual sinceridad, y que alguien te diga, si se atreve, *yo fui mejor que ese hombre*».

---

[o] II *Diálogo*.

[p] Cf. *Fantasías*, IV Paseo: «Dichoso si por mis progresos sobre mí mismo aprendo a salir de la vida, no mejor, pues esto es imposible, sino más virtuoso que cuando entré en ella».

Hemos de admirar cómo se confiesa, y démonos cuenta de dónde ha ido a parar en él la idea cristiana de confesión. Se acusa, mas lo hace para darse luego la absolución, la corona y la palma. Se podría decir que ha vuelto como un guante la humildad cristiana. ¡Ah, con cuánta confianza trata con el Ser eterno! Y es que, en realidad, este Ser eterno ¡no es más que un nombre de la Conciencia, apenas algo más que el Dios inmanente de la filosofía romántica!...

Pero ¿queréis otros textos? «No me iría tranquilo, escribe en 1763, aludiendo a un proyecto de suicidio, *si conociera un hombre mejor que yo...*»[q].

Y otra vez, después de hablar de sus faltas: «Con todo, estoy plenamente persuadido de que ninguno de los hombres que conocí en mi vida *fue mejor que yo*»[r].

¿Qué decís de esto? Que tiene razón en proclamarse bueno; hay que creerle; es cierto que es el hombre de la *bondad natural*. ¿No es acaso siempre inocente, haga lo que haga, puesto que nunca ha querido el mal, como tampoco el bien? Nadie como él ha realizado en tal grado y en tal estado de pureza la especie de bondad de que es capaz la naturaleza humana cuando se dilata en pura espontaneidad afectiva, en milagroso aislamiento del orden de la razón y del orden de la gracia. Rousseau nos muestra exactamente todo lo que puede y todo lo que no puede esta *bondad*. Bajo ese aspecto es un ejemplo único y precioso. *¡Qué lástima,* diremos, como la mujer del jardinero de Montmorency, *que este hombre tan bueno haya hecho evangelios!*[s].

Al fin de su vida se atribuye el privilegio de ser *el hombre de la Naturaleza* conservado intacto, sin mancha ni señal de la corrupción original que trae la civilización (es lo que Seillière llama su *inmaculada*

---

[q] Carta a Duclos, 1 de agosto de 1763.

[r] Primera carta a M. de Malesherbes. Cf. también *Confesiones*, L. I. «Creo que no hubo jamás un individuo de mi espíritu con menos vanidad que yo. No se haría bien en negar la bondad de Rousseau. ¡Cómo! ¿Un hombre que durante cuarenta años de su vida fue amado por todo el mundo y no tuvo un solo enemigo, es acaso un monstruo? El autor de *Eloísa*, ¿es acaso un malvado? Si existe un infortunado capaz de creerlo, es él, señora, el monstruo y al que hay que matar». (Carta a Mme. de Créqui entre 1772 y 1778. Revue de Paris, 15 sept. 1923. Cartas inéditas de J. J. R., recogidas por Théophile Dufour).

[s] Brizard: *Pélerinage d'Ermenonville,* Masson, III, 86.

concepción)[t], y llega a ser igual a Dios: «Todo ha concluido para mí en la tierra. Nadie podrá perjudicarme ni beneficiarme:.. Y he aquí que estoy tranquilo, en el fondo del abismo, pobre mortal infortunado, pero *impasible como el mismo Dios»*[64].

¡Pobre Juan Jacobo, verdaderamente despegado de todo, excepto de su exorbitante Individuo! Es difícil no apiadarse de él, como de Nietzsche, víctima el uno y el otro de los principios de locura que han recibido de su siglo. (Y que ellos han devuelto a su siglo con usura). Pero desconfiemos de esta compasión. Que no nos disimule la monstruosa aberración de ese «yo de calidad sórdida», «erigido en justo juez del universo», ni las catástrofes de que es responsable «esa sensibilidad indignada y quejosa erigida a manera de ley» y «orientada en última instancia»[u] contra el orden del mundo.

Cualquiera de nosotros siente confusamente que todo el orden del mundo físico vale menos que un espíritu, y he aquí por qué el desgraciado puede producir la sustitución. El corazón humano se abandona, cree oír la queja de un espíritu; no sé qué eco de la inefable queja que exhala en nosotros el Espíritu de santidad, y por el cual gimen las coyunturas de la creación. Lo que oye solamente es un odioso tumulto de carne y de sangre.

7. Mimetismo de la santidad, transposición de la vida heroica a una religiosa delectación de sí mismo, ambición de alcanzar a Dios y a la vida divina por la sensibilidad y la imaginación afectiva: Juan Jacobo ¿no es acaso el más noble ejemplar de la mística naturalista del sentimiento?

Cantemos, celebremos la presencia
del nuevo dios del sentimiento,

exclama Baumier en su *Tumba y apoteosis de Rousseau*[v].

---

[t] Seillière, *Jean Jacques Rousseau*, París, Garnier, 1921; p. 123. Hay que censurar expresamente, según mi opinión, el uso que M. Seillière hace de la palabra misticismo; pero quien quiera que se interese por Rousseau debe agradecerle sus estudios (cf. *Le péril mystique dans l'inspiration des démocraties contemporaines, Les étapes du mysticisme passionnel, Les origines romanesques de la morale et de la politique romantiques. Madame Guyon et Fénelon, précurseurs de Rousseau)* y reconocerles una importancia de primer orden.

[u] Charles Maurras: *Romantisme et Révolution*, prefacio de la edición definitiva.

[v] Baumier: *Tableau des moeurs de ce siècle en forme d'épîtres*. Londres y París, 1788 (Masson, 111, 76).

La idea que Seillière tiene del misticismo: «entusiasmo afectivo e irracional seguro de la alianza de un Dios», está concebida pensando expresamente en Juan Jacobo. Por lo demás no es válida más que para él y sus semejantes. Las palabras se prestan a todo, sin duda. Pero no hay equívoco más peligroso que agrupar pura y simplemente bajo el nombre de misticismo, sin indicar ninguna diferencia esencial, el amor de un San Juan de la Cruz y el de un Amadís, los transportes de una Santa Catalina de Génova y los éxtasis de Juan Jacobo, de Byron, de Fourier y de Quinet, o incluso ofrecer la emoción estética y lírica como una suerte de boceto de la experiencia espiritual de los santos[w]. Esto es alterar los signos del lenguaje, la moneda de la razón[65].

Hablando de las almas llegadas a un estado muy alto de abandono, y que un oscuro instinto, venido del Espíritu, que no se sabe ni de dónde viene ni dónde va, hace actuar con arreglo a otra medida que la virtud humana, «oigo —escribe un gran hombre de espíritu— quejarse a todas las virtudes porque me alejo de ellas. Cuanto más me agradan y más me atraen, más parece alejarme de ellas la impresión oscura que me empuja. *Amo la virtud, pero cedo al atractivo*»[x]. En lugar de atracción del Espíritu de Dios, poned atracción del Sentimiento, del Ensueño afectivo, y os encontraréis con Juan Jacobo y su abominable remedo.

Digamos que Rousseau no tiene nada de verdadero místico, pero lo es, y mucho, en el sentido más vil de este término: según la expresión muy exacta de Seillière, ha laicizado el quietismo, y los extraordinarios *Diálogos* escritos al final de su vida son una trasposición laica de los errores de Molinos y de Mme. Guyon; Rousseau desarrolla por su cuenta una curiosa doctrina de la *no-resistencia* absoluta a los impulsos del Sentimiento y una doctrina de la pasividad total, condición del pleno florecimiento de la Bondad primitiva, que es todo un quietismo de la naturaleza. Confiesa entonces que «Juan Jacobo no es virtuoso»[66]. Y esta confidencia le procura una liberación que le abre la santidad, como había sido para Lutero la confesión de que la concupiscencia es

---

[w] Para no interpretar de manera peligrosa a autores excesivamente expertos en evitar tal error, M. Brémond, por ejemplo, importa recordar que hay una distancia infinita entre un término de comparación, que implica una *analogía* bajo tal o cual aspecto accidental, pero en un orden fundamental y esencialmente diferente, y un *boceto* por lejano, informe e inexacto que éste sea.

[x] R. P. de Caussade: *L'Abandon à la Providence,* libro I, p. 115.

invencible. (Es cierto que la sociedad de los hombres es culpable de las faltas cometidas por un corazón tan bueno, al ponerle en «situaciones violentas»). Confiesa que Juan Jacobo, «el indolente Juan Jacobo», es «esclavo de sus sentidos» (agregando, por lo demás, que «el hombre sensual es el hombre de la naturaleza, y el hombre reflexivo el de la opinión: este último es el peligroso, el otro no puede serlo nunca, aunque incurriese en excesos»). Mas si ya no se viste de virtud y abandona sus antiguas pretensiones de moralidad estoica, es porque tiene algo mejor que la virtud: es bueno, es «el hombre primitivo». Más que nunca, pues, tiende al bien, todo su secreto consiste en oponer a las inclinaciones momentáneas que nos extravían (y contra las cuales, por otra parte, no es cuestión de luchar activamente), la inclinación más íntima y secreta, que es la de la propia Naturaleza[67], que cree percibir inmediatamente, que consulta como al Maestro interior, y por la cual se cree divinamente conducido. Rousseau ha podido, muy a menudo, ser «culpable», jamás ha sido «malo» (también Lutero podía «pecar»; no cesaba nunca de «confiar»). Está unido a la Naturaleza por la bondad, como Mme. Guyon estaba unida a Dios por la gracia; la bondad natural es el estado de gracia de Rousseau. Obedece a las dulces emociones de la Naturaleza, y del *sentimiento interior*, como Mme. Guyon creía seguir el instinto divino; está confiado en poseer el don deificante de la sensibilidad, como ella creía que poseía la caridad; se evade de la realidad por la imaginación, como ella creía despegarse de las criaturas; se entrega al sueño, como ella se entregaba a la oración. Rousseau es visitado por sus «moradores»[y], como ella se creía visitada por las luces de lo alto.

Al verter en tantas almas el contagio de esta religiosidad pervertida ha dado al mundo moderno uno de sus aspectos característicos. Todos sabemos lo que el romanticismo le debe[z]. *Irrequietum cor nostrum.*

[y] Sobre los «moradores» de Juan Jacobo, ver la nota 57.

[z] La palabra romanticismo puede prestarse a muchas confusiones. No ignoro que ha habido de todo, aun muy bueno, en el complejo movimiento designado con ese nombre. Mas nada es tan vano como discutir las palabras refundiendo su definición según las necesidades de la causa; y a pesar de todo, el uso ha fijado suficientemente el sentido de ésta. En cuanto que el romanticismo significa una religiosa victoria sobre la razón, y sus obras el desenfreno sagrado de la sensibilidad, la santa ostentación del yo y la adoración de la primitividad natural, el panteísmo como teología y la excitación como norma de vida, hay que confesar que Rousseau, por su naturalismo, es causa inmediata de semejante mal de espíritu.

Rousseau infunde al corazón una ansiedad *sin fin* porque *santifica el repudio de la gracia.*

Después de rechazar con los filósofos el don de Aquel que primero nos ha amado, da rienda suelta sin embargo al sentimiento religioso, desvía nuestra hambre de Dios hacia los sagrados misterios de la sensibilidad, hacia el infinito de la materia.

Va así mucho más lejos que el episodio romántico. El pensamiento actual, en lo que tiene de mórbido, sigue todavía bajo su influjo. La búsqueda de la delectación mística en las cosas que no son de Dios, por ser una búsqueda sin término, no puede detenerse en parte alguna.

Sólo la acción de Dios es bastante *precisiva* para reunir siempre, hasta en las torpezas del corazón humano, el ser y el bien, todo absolutamente lo que hay de ser y de bien, sin tener por eso con el mal el más ligero contacto. En nosotros, la convivencia se despierta en seguida. Hay regiones del ser que son buenas, deseables y de fructuoso conocimiento en cuanto que son del ser, pero cuyo goce nos está prohibido a causa del mal que las roe. Los santos no renuncian a su simple apariencia, conocen la pérdida que consienten y es preciso que sea real para que también sea real el céntuplo que les ha sido prometido. Todo será restituido al fin de los fines; no hay goce ni amor cuya saciante perfección no sea dada al corazón en la bondad de Dios. Mientras tanto, hay que odiar a nuestra propia alma y abrazar la dulce cruz. El deseo puesto en marcha por Rousseau empuja a la inteligencia a un mundo infinito de percepciones, de gustos, de experiencias espirituales, de refinamientos y de éxtasis —tristes como la muerte, a fin de cuentas, pero, de momento, reales—, que sólo se nos descubren en el pecado. Más pérfida que el vulgar aliciente del placer sensible, hay una espiritualidad del pecado. Lo que domina a los descendientes de Juan Jacobo es el *gusto espiritual* del fruto del Conocimiento del mal.

Una atracción profunda les lleva hoy a las regiones bajas, que creen más fecundas que las cimas, porque no comprenden que en las cosas del espíritu sólo es fecunda la virginidad. Y es cierto que en esas bajas regiones, en el «mundo subterráneo» donde chocan las grandes fuerzas discordantes de lo irracional y del instinto, hay aún algo del ser, de la realidad y de la vida; es cierto que esta vida está duramente mortificada por el orden de la razón, y así debe ser. Pues mientras el hombre sólo obedece a la ley de la naturaleza y de la razón, la rebelión mora en él al mismo

tiempo que la ley, y una parte de su ser debe sufrir violencia. Raza ingrata y caída, las verdades de la razón, de que depende nuestra existencia, pesan sobre nuestra existencia; verdades desesperantes que debieran liberar y que aplastan. ¿Cómo soportarlas, si una verdad más alta y un don gratuito no divinizara nuestra vida? «El mejor destino es no haber nacido y vale más morir que vivir», decía la más alta sabiduría pagana, al tiempo en que afirmaba la inmortalidad. «La vida más exenta de dolores es la que ignora los males que le son propios. Lo mejor para los hombres no es nacer y participar así a la naturaleza lo más excelente que existe; lo mejor, pues, para todos y para todas es no nacer; y, después de esto, el primero de los otros bienes posibles es, si se ha nacido, morir lo más pronto... Porque la existencia en la muerte es mejor que la existencia en la vida»[a].

El orden puramente humano, el orden de la pura razón, es un orden duro, verdadero y justo, saludable y necesario, conservador del ser, pero sangriento. Por todas partes —so pena de un orden infinitamente más duro— la limitación, la sujeción, el yugo, el sacrificio al bien de la especie o al bien común. A este orden le es necesario el verdugo. El orden de la caridad no lo destruye, sino que lo confirma; pero lo perfecciona sobrenaturalmente y, sin ningún detrimento de la justicia, lo penetra de bondad. Todo se transfigura y se renueva entonces; toda limitación se vuelve plenitud, y todo sacrificio, amor. Si el foco de la concupiscencia sigue ahí, imponiendo siempre vigilancia, sin embargo, el hombre no está ya desgarrado; entregado al Espíritu de Dios, las grandes purificaciones y las grandes noches en que este Espíritu nos introduce llevan una llama divina y la fuerza liberadora del amor redentor hasta el «mundo subterráneo» del alma y sus limbos oscuros, hasta el infierno interior cuyo fondo han podido entrever sólo los santos en ciertos momentos. El hombre ha recibido la paz que supera todo sentimiento, y puede esperar.

¡Ah!, el invitatorio cantado por Lutero había convidado a las bodas del Cordero a la criatura sin traje nupcial. En las vísperas cantadas por Juan Jacobo, la criatura está ya en las tinieblas exteriores, desnuda y crujiendo los dientes, perdida en la fruición de sí misma.

9. Los antiguos admitían que algunos hombres están dotados de una facultad de profecía natural, en el sentido de que están dispuestos a

---

[a] Aristóteles, fragmento del diálogo *Eudemo;* ap. Plutarco, *Consolatio ad Apollonium.*

recibir y a percibir en su alma la influencia de agentes cósmicos superiores. Cabe decir que semejantes hombres son profetas del espíritu del mundo, profetas de abajo, que concentran en su corazón las influencias que durante todo un período histórico laboran los abismos de la humanidad herida; anuncian la edad que les va a seguir y al mismo tiempo proyectan sobre el porvenir con prodigiosa energía esas influencias que han encontrado en ellos su unidad.

En este sentido es evidente que Lutero y Rousseau aparecen como profetas. ¿Persuasión intelectual, iluminación espiritual, ejemplo de personalidad heroica? No. Ambos influyen sobre los hombres despertando simpatías afectivas y realizando una deslumbradora difusión de su individualismo material. Esparcen en torno suyo el contagio de su yo, las ondas de sus sentimientos y de sus instintos, absorben a los hombres en su temperamento. Juan Jacobo, en este aspecto, tiene una virtud de impregnación tanto mayor cuanto mayor es su propia disociación. Todo el siglo XIX ha sufrido esta impregnación patológica. Pervertidor prodigioso, Rousseau nos apunta no a la cabeza, sino un poco más abajo del corazón; aviva en nuestras almas las cicatrices del pecado original, evoca las potencias de anarquía y de languidez que dormitan en cada uno de nosotros. Se aprovecha de todas las insuficiencias de la razón, que se manifiesta en el mundo moderno de una manera tan terriblemente agravada, para confiar nuestras angustias, no a la acción de la gracia, sino a la de nuestra naturaleza inferior. Sobre todo, nos ha enseñado a complacernos en nosotros mismos y a descubrir el encanto de esas secretas heridas de la sensibilidad más individual que las edades menos impuras abandonaban temblando a la mirada de Dios. «Todos los velos del corazón han sido rasgados —decía Mme. de Stael a propósito de *La Nueva Eloísa*—. Los antiguos no hubieran hecho nunca de su alma un tema de ficción». Costará mucho a la literatura y al pensamiento moderno, así heridos por él, encontrar la pureza y rectitud que una inteligencia vuelta hacia el ser conocía antaño.

Hay un secreto de los corazones que está vedado a los ángeles y que sólo la ciencia sacerdotal de Cristo conoce. Un Freud, con astucias de psicólogo, se empeña hoy en violarlas. Cristo ha posado su mirada en los ojos de la mujer adúltera, y todo lo ha penetrado hasta el fondo; sólo Él podía hacerlo sin mancharse. Cualquier novelista lee desvergonzadamente en esos pobres ojos y brinda a su lector el espectáculo.

II
LA SOLEDAD Y LA CIUDAD

10. «Amo profundamente en él al 'paseante solitario'; detesto al teorizador»; esta frase de C. F. Ramuz[68], explica la atracción ejercida por Rousseau sobre muchas almas nobles, y la resonancia que hallará siempre, incluso en aquellos que le odian y están exentos de su psicopatía, pero siguen siendo hermanos suyos por el lirismo, «artesanos sensibles» como él. ¿Por qué esta simpatía? ¿Por los sueños, lágrimas, transportes, por el sentimentalismo aparatoso a lo Diderot? No; hablo de los líricos auténticos. ¿Por el genio agreste de un verdadero compañero de los bosques? ¿Por el frescor expositivo de un canto auténtico brotado del corazón de las soledades, por la pureza de un ritmo acordado sin artificio a los movimientos del alma, y que es la única parte en que Rousseau es realmente inocente? Esto incluso es secundario. La verdadera razón es, como decía Ramuz, que antes de ser un teórico antisocial, Rousseau nació asocial; y que ha expresado de manera incomparable la condición de un alma creada así.

Los hombres respetan naturalmente a los anacoretas; comprenden por instinto que la vida solitaria es de por sí la más exenta de disminución y la más próxima a las cosas divinas. La fuga trágica del viejo Tolstoi en vísperas de su muerte, ¿no deriva principalmente de este instinto?, ¿y tantas partidas y tantas salidas vagabundas? *Quoties inter homines fui, minor homo redii.* En grados diversos, filósofos, poetas y contemplativos, todos los que hacen del intelecto su ocupación principal, saben demasiado bien que en el hombre la vida social no es la vida heroica del espíritu, sino el dominio de la mediocridad y a menudo de

la mentira. Opresión de la contingencia y del disimulo, que los poetas y los artistas, por estar menos despegados de lo sensible, sufren más sensiblemente, aunque quizá no más cruelmente. Todos, sin embargo, necesitan vivir de la vida social, en la medida en que la vida del espíritu debe emerger de una vida humana, *racional,* en el sentido estricto de esta palabra.

La vida solitaria no es humana; está por encima o por debajo del hombre. Hay para el hombre un doble modo de vivir solitario; o bien aquel que no puede soportar la sociedad humana a causa del salvajismo de su natural, *propter animi saevitiam,* y éste es de orden bestial, o bien aquel que adhiere totalmente a las cosas divinas, y éste es de orden sobrehumano. «El que no tiene comunicación con otro —decía Aristóteles— es una bestia o un dios»[b]. ¡Correspondencia de extremos! La bestia y el dios; el ser inquieto, que no es más que un fragmento del mundo, y el ser perfecto, que forma por sí solo un universo, viven una vida análoga, mientras que el hombre está entre ambos, a la vez individuo y persona. Genial y paranoico, poeta y demente, Rousseau mezcla y embrolla voluptuosamente la vida como bestialidad y la vida como inteligencia. Relegado por sus taras físicas a la vida solitaria, su ineptitud, por deficiencia morbosa, para el régimen social, unida a la inadaptación rebelde e inconforme, tratan de reanudar en su ánimo una inadaptación dominadora: la del espíritu *reservado para el mundo,* como decía Anaxágoras a propósito del νοῦς. En su propia insociabilidad y en su anacoretismo de enfermo, nos ofrece una lírica imagen, tan brillante como perfecta, de los secretos requerimientos de nuestro espíritu.

11. Pero no olvidemos al teorizador. Convirtiendo el mal de su persona en regla de la especie, tomó la vida solitaria como una vida *natural* al ser humano. «El aliento del hombre es mortal para sus semejantes; esto es tan cierto en el sentido propio como en el figurado»[c], dice Rousseau. Por donde las inclinaciones esenciales de la naturaleza humana, y por consiguiente las condiciones primordiales de la salud moral, exigen ese dichoso estado de soledad, que él imagina, proyectando sus propios fantasmas, como la perpetua fuga de animales soñadores y piadosos a través de los bosques, que después de haberse acopiado al azar

---

[b] Santo Tomás, *Sum. Theol.,* II-II, 118, 8, ad. 4.
[c] *Émile,* libro I.

de los encuentros, siguen su inocente vagabundeo. Tal es a sus ojos la vida divina.

Así, el desliz viene inmediatamente. El *supra hominem* ha caído en seguida en el *bestiale,* no sin perfumarlo con una efusión paradisíaca. El conflicto entre la vida social y la vida del espíritu se ha convertido en conflicto entre la vida social y el salvajismo —y al mismo tiempo, en conflicto entre la vida social y la naturaleza humana—. Se ha vuelto a la vez una oposición esencial, una antinomia cruel, absolutamente insoluble.

¿Qué dice, sin embargo, la sabiduría cristiana? Ella sabe bien que la vida según el intelecto conduce a la soledad, y que cuanto más espiritual es esta vida, más apartada es su soledad. Pero sabe también que esta vida es una vida sobrehumana, relativamente, en cuanto a las costumbres de la especulación racional; pura y simplemente, en cuanto a las costumbres de la contemplación en caridad. Es el término supremo a alcanzar, la última perfección, el punto final del crecimiento del alma, y para que el hombre lo alcance su movimiento debe cumplirse en medio humano. ¿Cómo llegar a lo sobrehumano sin pasar por lo humano? «Hay que considerar que el estado de soledad es el de un ser que debe bastarse a sí mismo; es decir, a quien nada falta; lo cual entra en la definición de lo perfecto; la soledad sólo conviene, pues, al contemplativo que ha llegado a la perfección, sea por la generosidad divina únicamente, como Juan Bautista, sea por la práctica de las virtudes. Y el hombre no podría ejercitarse en las virtudes sin la ayuda de sus semejantes; en cuanto a la inteligencia, para ser enseñado; en cuanto al corazón, para que las afecciones perjudiciales sean reprimidas por el ejemplo y la corrección de los demás. De donde se deduce que la vida social es necesaria para el ejercicio de la perfección y que la soledad conviene a las almas ya perfectas»[d].

Tal vez por eso, en los tiempos muy antiguos, los pueblos corrían al desierto para buscar sus obispos entre los eremitas... En definitiva, concluye Santo Tomás: «La vida solitaria, si es asumida según el orden debido, es superior a la vida social; pero si es asumida sin el ejercicio previo de esta vida, es peligrosa a más no poder, a menos que la gracia divina no haya venido a suplir, como en los bienaventurados Antonio y Benito, lo que en los demás se adquiere por el ejercicio».

---

[d] Santo Tomás, *Sum. Theol.,* II-II, 188, 8.

Así, la soledad es la flor de la ciudad. Así, la vida social sigue siendo la vida natural del hombre, requerida por las más profundas exigencias de su especificidad; sus convenciones y sus miserias, las incomodidades y disminuciones que opone a la vida intelectual, toda la «plaisanterie» que chocaba tanto a Pascal, son deficiencias accidentales que sólo traducen la debilidad radical de la naturaleza humana, el tributo, a veces terrible de pagar, de un beneficio esencial; la vida social es la que conduce a la vida espiritual; pero la vida social misma, y en virtud precisamente de esta ordenación, pareja al movimiento por el que la razón está ordenada al acto simple de la contemplación, está ordenada a la vida solitaria[69], a la imperfecta soledad del intelectual y a la soledad perfecta, por lo menos, interior, del santo[e].

Armonía, pues, en lugar de una irreductible antinomia. El conflicto no ha sido suprimido (habría que suprimir al hombre), sino superado. Perfectamente, en teoría; de hecho, bien o mal, según la condición que nos es propia. El sufrimiento sigue, la contradicción desaparece. ¿Dónde mejor se ve esto sino allí donde se realiza con mayor pureza el acuerdo de lo social con lo espiritual, en el estado de vida especialmente constituido para la conquista humana de la perfección? En el estado religioso, los mismos defectos de la vida social concurren al bien del espíritu. ¿Cómo? Por la virtud de la obediencia y de un sacrificio ilimitado. Faltas de gobierno en los superiores, mediocridad en el medio, todo aquello de que es capaz el hombre, todo lo que un carmelita calzado

---

[e] La vida de la *razón* como tal, vida específicamente humana y que postula lo sensible, exige de sí la vida social; pero en la medida en que las virtudes especulativas hacen de la actividad racional una participación de la vida *puramente intelectiva o espiritual,* en esta medida la vida racional emerge por encima de la vida social. Por eso el filósofo y el artista, por tener una actividad esencialmente racional (operativa en uno, teórica en otro), están esencialmente mezclados en la vida social, y sin embargo, por lo que hay en ellos de más puro y precioso, la superan y se apresuran a liberarse de ella. La vida solitaria sigue siendo en ellos imperfecta y virtual, tienden a ella, la apetecen, arrancan de ella todo lo que pueden al recelo de la naturaleza, pero no constituye su clima propio.

Sólo el contemplativo, por llevar una vida esencialmente superior a la razón, puede vivir perfectamente la vida solitaria (ni aun así desligado de la vida social y racional, sino como atenido a una *condición* previamente requerida por su propia contemplación, o exigida por santas obligaciones *(praedicatio ex superabundantia contemplationis).*

puede hacer sufrir a uno descalzo, todos esos accidentes no hacen sino apresurar la muerte mística de un corazón consagrado a la inmolación y empujado más adentro en la vida divina. Tan cierto es que el hombre no hace la paz consigo mismo sino sobre la cruz de Jesús.

12. No es de esta manera como Juan Jacobo se propone resolver (pues nada teme) la oposición que él mismo ha convertido en absoluta e insoluble.

Es un absurdo flagrante, y al mismo tiempo un cobarde procedimiento de seducción, el tratar a los hombres como perfectos, y la perfección por adquirir, de la cual queda muy lejos la mayoría de los hombres, como constitutiva de la misma naturaleza. Tal es, sin embargo, el principio de Rousseau, su perpetuo postulado. Su método, extraño procedimiento de incontaminación por medio del vacío y muy típico de su astenia, consiste en pasar de golpe a las condiciones de la perfección absoluta o del acto puro. El geómetra purifica la idea de palo o de redondo para definir el círculo o la recta. Él purifica al ser humano de toda potencialidad para contemplar el mundo ideal, único digno de su mente, que le permitirá condenar santamente la injusticia del mundo existente. Para entrar en materia, deliberadamente, se sitúa en lo *irrealizable* para poder respirar y hablar de sí mismo, como Dios lo hace en la creación. Rousseau sueña y dice su sueño, y si no se ajusta a él la realidad, es la realidad quien se equivoca.

Sólo es bello lo que no existe[f], gustaba de repetir en una fórmula metafísicamente odiosa. En 1756, en Estrasburgo, un cierto señor Angar se hizo presentar para decirle:

—Está usted hablando con un hombre que educa a su hijo según los principios que ha tenido la dicha de encontrar en vuestro *Emilio.*

—¡Lo siento por usted, señor; lo siento por usted y por su hijo![g].

¡Vaya!, mejor que nosotros sabe él —expresamente lo quiso— que toda su ideología no es más que artilugio novelesco, un sueño para pasar el rato.

---

[f] «Una de las frases que más repitió en su vida, de viva voz y por escrito, es ésta: *Solo es bello lo que no existe*». D'Escherny: *Éloge de J. J. Rousseau,* al principio de *L'Égalité,* 1796, I, p. LXXVII; Masson, II, 260.

[g] Cf. E. Seillière, *Jean Jacques Rousseau,* París, Garnier, 1921; p. 132.

Rousseau comienza, pues, por suponer a los hombres en acto puro de humanidad. A partir de entonces, las soluciones llegan solas. Afluyen las ideas sublimes. ¿Buscáis el mejor de los gobiernos? Es el que está destinado a los perfectos: *regimen perfectorum, ergo regimen perfectum*[h], la santa Democracia. ¿Buscáis un sano método educativo? Es el que exige: 1º Regias condiciones de riqueza y aislamiento. 2º Un solo maestro para un solo pupilo. 3º Un maestro ideal y un pupilo bueno por esencia; la hipócrita educación negativa en que obra sólo la Naturaleza (convenientemente amañada según el deseo); todo es aquí perfecto.

En cuanto al estado social, debe ser construído con individuos que se basten a sí mismos, y que, hasta el presente, sólo han podido juntarse para decaer. «El malo vive solo»; Diderot podía lanzarle este pérfido dardo; Juan Jacobo sufrirá, víctima inocente, pero se mantendrá firme en su axioma: el hombre sería bueno si estuviera solo. Pero si nuestra naturaleza, corrompida por la invención de la vida civilizada, debe ser reparada por la gracia de alguna invención más sublime, él, Juan Jacobo, tiene el secreto de la sociedad perfecta, edificada, en su cabeza, con perfectos, y que en el seno de la vida social podría restituir al hombre, bajo una forma nueva, a los privilegios del estado de soledad.

13. Vemos así surgir ante nosotros la rica selva ideológica del *Contrato social*. Enumeremos y procuremos enunciar en una breve fórmula, que nos haga captar su espíritu esencial, los principales mitos que el mundo moderno debe a esta obra famosa.

I.—LA NATURALEZA.—En su limpio y substancial *Tratado de la Ley*, Santo Tomás nos explica[i] que la expresión «derecho natural» puede entenderse en dos sentidos diferentes: una cosa puede llamarse «de derecho natural», sea porque la naturaleza tiende a ella (como el no injuriar a otro), sea únicamente porque la naturaleza no establece desde un principio la disposición contraria; «en este sentido podría decirse que estar desnudo es para el hombre *de jure naturali*, porque es el arte, y no la naturaleza, quien le provee del vestido; es en ese sentido como

[h] El sofisma consiste en asentar que el *Gobierno perfecto* es, por definición, el *Gobierno de hombres perfectos*. Por el contrario, un Gobierno como tal, es tanto más perfecto cuanto mejor logre que los hombres más imperfectos se ordenen al bien común.

[i] *Summa Theologica*, I-II, 94, 5, ad 3.

deben entenderse las palabras de Isidoro, que llama *de derecho natural* el estado de posesión común y de idéntica libertad para todos; pues la distinción de las propiedades y la sumisión a un amo no son cosas proporcionadas por la naturaleza, sino aducidas por la razón de los hombres para la utilidad de la vida humana». En otros términos, la palabra naturaleza puede tomarse en la acepción metafísica de *esencia,* que implica una cierta finalidad. Entonces, es natural lo que responde a las exigencias e inclinaciones de la esencia, aquello a que las cosas están ordenadas en razón de su tipo específico, y en definitiva, por el autor del ser. Y puede tomarse en la acepción material de *estado primitivo* dado de hecho. Es natural, entonces, lo que encontramos que existe de hecho antes de todo desarrollo debido a la inteligencia.

El debilitamiento del espíritu metafísico debía oscurecer poco a poco el primer sentido de la palabra naturaleza. En la teoría radicalmente nominalista y empirista de Hobbes, seguido en esto por Spinoza, queda sólo el segundo sentido, que mal interpretado conduce al filósofo a lógicas aberraciones. Es «natural», según Hobbes, el aislamiento absoluto de los individuos y la lucha de todos contra todos, que él se figura como el estado primitivo de la humanidad. Y en su singular pesimismo de místico de la razón, Spinoza declara: «El derecho natural de cada uno se extiende hasta donde su poderío... Todo el que sea considerado como viviendo bajo el solo imperio de la naturaleza, tiene el derecho absoluto de codiciar lo que juzgue útil, ya sea movido a ese deseo por la sana razón o por la violencia de las pasiones; tiene el derecho de apropiárselo de cualquier modo, sea por fuerza, sea por astucia, sea por súplica, sea por todos los medios que crea más fáciles y, como consecuencia, de tener por enemigo al que quiere impedirle satisfacer sus deseos»[i]. Nada más claro.

¿Qué hace Rousseau? Como su temperamento es religioso y como, por lo demás, lo que hay en él de buen sentido es francamente tradicionalista, retorna a la noción de naturaleza en el primer sentido de la palabra, a la noción de la naturaleza ordenada a su fin por la sabiduría de un Dios bueno; pero impotente para realizar intelectualmente esta noción y para restituirle su valor y su alcance metafísico, la vuelca en la representación de un cierto estado primitivo y precultural, por así decir,

[i] *Tractatus theologico-politicus,* cap. XVI.

que responde precisamente al segundo sentido de la palabra naturaleza. Confunde estas dos acepciones diferentes, concentra en un solo pseudoconcepto equívoco la «naturaleza» de los metafísicos y la «naturaleza» de los empiristas. De ahí el mito rusoniano de la naturaleza, cuya absurdidad se percibe solamente con enunciarlo: *La naturaleza es el estado primitivo de las cosas, estado en el cual deben detenerse o al cual deben volver para satisfacer a su esencia;* o dicho de otro modo: *la naturaleza es la exigencia esencial, divinamente depositada en las cosas, de un cierto estado primitivo o de pre-cultura, para cuya realización están hechas las cosas.*

De este mito de la naturaleza saldrá lógicamente el dogma de la Bondad natural; bastará para ello advertir que la naturaleza, en la acepción metafísica, la inmutable *esencia* de las cosas, y en particular la esencia humana, es buena; se llegará a la conclusión de que el *estado primitivo* y las condiciones primitivas de la vida humana, el estado anterior a la cultura y anterior a las instituciones de la razón (bien que se le imagine como ya dado históricamente, o bien se le conciba tan sólo por abstracción), era necesariamente bueno, inocente, feliz, y que la humanidad debe tener un *estado* de bondad, una condición estable de inocencia y de felicidad...

Al escribir sus *Discursos,* después de la revelación del bosque de Vincennes y con el chaleco empapado de lágrimas, es cuando Rousseau descubrirá el dogma de la bondad natural. En el *Contrato social,* que redactó más tarde, pero de acuerdo con sus viejos cuadernos de Venecia, este dogma no aparece formulado, sino más bien contradicho. Sin embargo, el mito de la Naturaleza, que lo contiene en germen, está ahí. Se percata uno de ello al comprobar que es el mito de la Naturaleza el que engendra el mito de la Libertad absolutamente esencial al *Contrato social.*

II.—LA LIBERTAD.—«El hombre ha nacido libre». (Un salvaje en un bosque). Dicho de otro modo, *el estado de libertad o de soberana independencia es el estado primitivo cuyo mantenimiento o restitución exigen la esencia del hombre y la ordenación divina.*

Desde entonces, ninguna especie de sumisión a un amo o de dominación sobre alguien es admisible. El estado que, según los teólogos, hubiera reinado en el paraíso terrenal, y en el que todos hubieran sido de condición libre, es decir, en el que nadie hubiera trabajado al servicio

de otro y por el bien *propio* de otro, y así pues como «un cierto objeto de otro», porque en el estado de inocencia no había existido trabajo servil, se convierte en el estado exigido por la naturaleza humana. Además, mientras que, según Santo Tomás, el estado de inocencia habría comportado esta especie de dominación sobre los hombres libres que consiste en dirigirlos hacia el bien común, «porque el hombre es naturalmente social y porque la vida social es imposible sin alguien que presida para tender al bien común —*multi enim per se intendunt ad multa, unus vero ad unum*—, y porque, por otra parte, es normal que si un hombre es eminente en justicia y en ciencia, sirva para la utilidad de los otros»[k], es decir, mande; hay que decir, por el contrario, que, según Rousseau, esta suerte de dominación está excluída por la Naturaleza. El hombre ha nacido libre; la libertad es una exigencia absoluta de la Naturaleza; toda sumisión, cualquiera que sea, a la autoridad de un hombre, es contraria a la Naturaleza.

III.—LA IGUALDAD.—Asimismo es exigida por la Naturaleza una condición igual para todos. Todos nacemos igualmente hombres, y por consiguiente, igualmente «libres», iguales en cuanto a la esencia específica, y por consiguiente (aquí está la enorme confusión del pensamiento igualitario), iguales en cuanto al *estado* cuya realización, para cada individuo, requiere nuestra esencia y la ordenación divina. Hay, sin duda, desigualdades llamadas «naturales» entre individuos más o menos vigorosos, más o menos inteligentes. Pero son contrarias al deseo de la Naturaleza, y quién sabe si no se remontan a alguna lejana deformación.

La Naturaleza exige que entre los hombres se realice la igualdad más estricta, de suerte que en todo estado político que no sea directamente opuesto a la Naturaleza y a su autor, una igualdad social absoluta venga a compensar las desigualdades naturales.

Este mito de la Igualdad se nutre con dos sofismas extrañamente groseros:

1º Confusión de la *igualdad* con la *justicia,* que destruye la justicia. La justicia[l], en efecto, implica cierta igualdad, pero igualdad *geométrica* o de *proporción* (tratar a éste y a aquél proporcionalmente a

---

[k] *Sum. Theol.,* I, 96, 4.

[l] Hablamos de la justicia distributiva *(totius ad partes),* única de que puede aquí tratarse.

su mérito), y no igualdad aritmética o de *magnitud absoluta* (tratar a éste y aquél idénticamente, sea cual fuere su mérito); de suerte que confundir la justicia con esta segunda especie de igualdad, con la igualdad pura y simple, es precisamente destruir la justicia.

2º Confusión que hace imposible la constitución de cualquier cuerpo social; confusión de lo que concierne a la *retribución* de las partes con lo que concierne a la constitución del todo. Santo Tomás explicaba estos conceptos al enfrentarse contra Orígenes, patriarca metafísico del igualitarismo. Pretendía éste que Dios había creado todas las cosas iguales (pues antes de ser creadas eran todas igualmente nada), y que la diversidad de las cosas y el orden del mundo provenían del pecado de la criatura. En el orden de la retribución —dice Santo Tomás—, la justicia debe ejercerse, y exige que a los iguales se les den cosas iguales, porque hay en éstos méritos que deben presuponerse; pero en el orden de la *constitución* de las cosas, o de su *primera institución,* estas exigencias de la justicia no deben ejercerse, porque en este caso no hay necesariamente méritos que deban presuponerse, sino sólo una obra que va a empezar a existir, un todo que se va a producir. El artista, sin herir a la justicia, coloca piedras en diversas partes del edificio, todas iguales por hipótesis; no porque disponga en ellas alguna diversidad preexistente, sino porque considera la perfección del todo que va a edificar, el cual no podrá realizarse si las piedras no estuvieran diversa y desigualmente colocadas en el edificio. De igual modo Dios, desde el principio, instituyó, según su sabiduría, criaturas diversas y desiguales para que hubiese perfección en el universo, y esto sin injusticia alguna y sin presuponer ninguna diversidad de méritos[m]. Del mismo modo, suponiendo por hipótesis hombres iguales en valor con el fin de constituir el cuerpo político —de lo contrario, este cuerpo no podrá existir— sin injusticia, serían colocados en diversas partes de éste, y tendrían, por consiguiente, derechos, funciones y condiciones desiguales.

IV.—EL PROBLEMA POLÍTICO.— El mito de la Libertad y el mito de la Igualdad llevan a Rousseau a formular el problema político de una manera completamente absurda y utópica. ¿Cómo construir una Sociedad con individuos todos ellos perfectamente «libres» e «iguales»? ¿Cómo, para emplear las mismas expresiones de Rousseau, poner de

[m] *Summa Theologica,* I, 65, 2, ad 3.

acuerdo a los *hombres* (tales como son por naturaleza) y las *leyes* tales como las exige un cuerpo social? *¿Cómo encontrar una forma de asociación por la cual cada uno, uniéndose a todos, no obedezca, sin embargo, más que a sí mismo y quede tan libre como antes?* Se trata, sencillamente, de constituir un todo orgánico sin que en él las partes se subordinen unas a otras. Esto es absurdo, pero Juan Jacobo está contento. Cuanto más difícil sea el problema, más meritorio será encontrar la solución. Su misión de profeta consiste en reprobar y anatematizar la injusta ciudad existente y en mostrar a los hombres el único tipo concebible de ciudad justa. ¿Es imposible que esta ciudad justa exista? Que los infelices condenados a la existencia salgan de apuros como puedan; siempre les quedará el recurso de «revolcarse por el suelo y gemir por ser hombres», a ejemplo de Juan Jacobo cuando desespera de la democracia y piensa en Calígula.

V.—EL CONTRATO SOCIAL.— *El Contrato social «ofrece la solución» al «problema fundamental» que acaba de ser planteado. El Contrato social es un pacto operado por la voluntad deliberada de individuos soberanamente libres a quienes el estado de naturaleza mantenía antes en aislamiento y que convienen en pasar al estado de sociedad.*

Aunque divaga por un largo proceso de degradación, que va desde Althusius y Grotius hasta Rousseau, este mito del Contrato es totalmente diferente del *consensus*[70], admitido por los antiguos en el origen de las sociedades humanas y que era la expresión de una aspiración natural. El contrato rusoniano tiene su primer principio en la voluntad reflexiva del hombre, no en la naturaleza, y da origen a un producto del arte humano, no a una obra procedente de la naturaleza; presupone que «el individuo sólo es obra de la Naturaleza».

De ahí se sigue que la sociedad no tiene por primer autor a Dios, autor del orden natural, sino a la voluntad del hombre, y que la generación del derecho civil es la destrucción del derecho natural. Los antiguos enseñaban que la ley humana deriva de la ley natural como una especificación de lo que ésta dejaba indeterminado; Rousseau enseñará que después del pacto no subsiste derecho natural alguno, y se admitirá desde entonces que en el estado de sociedad cualquier derecho proviene de la convención de voluntades libres...

Pero la noción del contrato rusoniano no está aún completa. En efecto, no es un pacto cualquiera; antes tiene una naturaleza determinada;

comporta esencialmente ciertas cláusulas sin las cuales no es nada, y de las cuales Juan Jacobo deducirá todo un sistema. *Estas cláusulas, bien entendidas, se reducen a una sola, a saber: la alienación total de cada asociado, con todos sus derechos, a toda la comunidad.*

¿Dónde está entonces la libertad? ¿Cómo queda resuelto el «problema fundamental»? Aquí está precisamente el milagro. «Cada uno, al darse a todos, no se da a ninguno». Está sometido al todo, pero no lo está a ningún hombre; y aquí está lo esencial: no hay ningún hombre superior a él. Más aún: desde el momento en que el pacto engendra el cuerpo social, cada cual se absorbe de tal manera en este Yo común que ha querido, que al obedecerle se obedece también a sí mismo. Luego cuanto más obedecemos, no a un hombre —¡no lo quiera Dios!—, sino a la voluntad general, más libres somos. ¡Dichosa solución! En el estado de Naturaleza no existimos sino como personas; de ningún modo como partes; en el estado de sociedad no existimos sino como partes.

De esta manera, el individualismo puro, por el hecho de desconocer la realidad propia de los vínculos sociales añadidos a los individuos por la exigencia natural, viene a caer fatalmente, al intentar construir una sociedad, en el estatismo puro.

VI.—LA VOLUNTAD GENERAL.—Es éste el más bello mito de Juan Jacobo, el más religiosamente fabricado: el mito del panteísmo político, podría decirse. *La voluntad general* (que conviene no confundir con la suma de las voluntades individuales) *es la voluntad propia del Yo común, engendrado por el sacrificio que cada uno ha hecho de sí mismo y de todos sus derechos en el altar de la ciudad.*

En realidad, se trata aquí de una especie de Dios inmanente, misteriosamente evocado por la operación del pacto, y de cuyos decretos la mayoría de los sufragios no son más que un signo, signo sagrado cuya validez supone ciertas condiciones, y en particular que ninguna sociedad parcial existe en el todo.

Dios social inmanente, yo común que es más yo que yo mismo, en quien me pierdo para volver a encontrarme y a quien sirvo para ser libre: he aquí un curioso ejemplo de misticismo fraudulento. Nótese cómo Juan Jacobo explica que el ciudadano sometido a una ley contra la cual ha votado, permanece libre y continúa obedeciendo sólo a sí mismo: No se vota, dice, para dar su opinión; se vota para que se obtenga, por el cálculo de los votos, una manifestación de la voluntad general,

la que cada uno desea antes que nada, porque por ella se es ciudadano y libre. «Cuando la opinión contraria vence a la mía, esto no prueba sino que estaba equivocado y que lo que yo creía ser la voluntad general no lo era. Si mi opinión particular hubiera triunfado, hubiera hecho otra cosa distinta de lo que hubiera querido, y entonces sí que no hubiera sido libre». ¿Qué nos ofrece aquí Rousseau sino una trasposición absurda del caso del creyente, que, al pedir en la oración lo que estima conveniente, pide y quiere al mismo tiempo que, ante todo, se haga la voluntad de Dios?[n]. El voto es concebido por él como una especie de rito deprecatorio y evocatorio dirigido a la voluntad general.

VII.—LA LEY.— El rito de la Voluntad general desempeña el papel central y dominador de la política de Rousseau, como la noción del bien común en la política de Aristóteles. El bien común, en cuanto fin perseguido, supone esencialmente la dirección de una inteligencia; la Ley era definida por los antiguos: una disposición de razón orientada al bien común, promulgada por aquel a cuyo cuidado está la comunidad. La Voluntad general, principio animador y motor del cuerpo social, se impone a todos por su sola existencia; le basta existir y que el número la manifieste. *La Ley se definirá en este caso: la expresión de la voluntad general ya no emanará de la razón, sino del número.*

Para los antiguos era esencial a la ley el que ésta fuera justa. La ley moderna no necesita ser justa y asimismo quiere ser obedecida. La ley, según los antiguos, era promulgada por alguien que mandaba; la ley moderna es la única que manda; así como el Dios de Malebranche se arrogaba él solo el poder de operar, así este signo místico, que truena en el cielo de las abstracciones, detenta él solo toda la autoridad. Los hombres bajo el imperio de la Voluntad general son, desde el punto de vista de las relaciones entre la autoridad y la sumisión, una polvareda homogénea y absolutamente amorfa.

VIII.—EL PUEBLO SOBERANO.— La ley no existe sino en cuanto que expresa la voluntad general. Pero la voluntad general es la voluntad del pueblo. «El pueblo, sometido a las leyes, ha de ser el autor de las mismas», de modo que el pueblo *no obedece más que a sí mismo,* y

[n] Rousseau exclamaba en *La Nueva Eloisa* (p. 111, Carta 18), hablando a Dios: «Haz que todas mis acciones se conformen a mi voluntad constante, que es la tuya». Es curioso notar la analogía de la forma.

así somos a la vez «libres y sometidos a las leyes, ya que éstas no son sino registros de nuestra voluntad».

La voluntad soberana reside, pues, esencial y absolutamente, en el pueblo, en la masa amorfa de todos los individuos tomados en conjunto, y ya que el estado de sociedad no es natural, sino artificial, la soberanía tiene su primer origen, no en Dios, sino en la libre voluntad del pueblo mismo[o]. Todo Estado constituído sobre esta base, no es un Estado regido por leyes, un Estado legítimo, sino un producto de la tiranía, un monstruo que viola los derechos de la Naturaleza humana.

He ahí el mito mismo, el principio espiritual de la Democracia moderna, absolutamente opuesto al derecho cristiano, según el cual la voluntad deriva de Dios como de su primer origen, y de Él pasa al pueblo para ir a residir en aquel o en aquellos que tienen por oficio velar por el bien común.

Notemos que la cuestión aquí propuesta es absolutamente diversa de la que concierne a las formas de gobierno. Aunque las tres formas clásicas de gobierno sean de mérito desigual, caben, sin embargo, en el sistema cristiano; en el caso del régimen democrático, la soberanía reside en los elegidos de la multitud[p]. Las mismas tres formas tienen cabida, al menos teóricamente, en el sistema de Rousseau, y las tres se hallan en él igualmente viciadas. «Llamo República a los Estados regidos por leyes (es decir, aquel Estado donde las leyes son la expresión de la voluntad general, y en el cual, como consecuencia, el pueblo es soberano), *bajo cualquier forma de administración que pueda existir...* Todo Gobierno legítimo es republicano... Para que sea legítimo no es necesario que el Gobierno se confunda con el soberano, sino que éste sea su *ministro;* en este caso, la misma Monarquía es República». El príncipe no ejercita actos de soberanía, sino de magistratura; no es el autor, sino el ministro de la ley; ninguna partícula de autoridad reside en él;

[o] Si Rousseau repite las fórmulas clásicas según las cuales es Dios la primera fuente de la soberanía, esto le sucede por falta de lógica o porque diviniza la voluntad del pueblo.

[p] Para un grupo escaso (cualquier cantón suizo) y en condiciones muy especiales, ¿no puede suceder que la multitud misma vele por su bien común? La realidad histórica plantea en este caso ante el derecho cristiano un problema interesante. De cualquier manera, lo absurdo consiste en transformar tal posibilidad-límite en una necesidad de derecho impuesta a toda forma de gobierno.

la autoridad está completamente en la Voluntad general; no existe ningún hombre encargado de velar por el bien común; basta para ello la Voluntad general. Esto, en el sistema rusoniano, vale tanto para el régimen aristocrático o monárquico, como para el régimen democrático.

En la práctica, no obstante, en Rousseau y en el mundo por él creado, existe inexplicable confusión entre la Democracia como mito y doctrina universal de la soberanía[71] y la Democracia como forma particular de gobierno. Puede tratarse la cuestión de saber si la forma de gobierno democrática es buena o mala para tal pueblo y en tales circunstancias; pero el mito de la Democracia, única soberana legítima, el principio espiritual del igualitarismo moderno, es indiscutiblemente un absurdo sangriento.

IX.—EL LEGISLADOR.— El pueblo quiere siempre el bien, pero no está siempre suficientemente informado y a menudo hasta se le engaña, «y entonces solamente parece que desea lo malo». La Voluntad general necesita ser informada. El Dios inmanente de la república es un Dios niño, que pide ayuda como el Dios de los pragmatistas.

El legislador es el superhombre que guía la Voluntad general.—Ni el magistrado (porque el magistrado ejecuta la ley hecha con anterioridad) ni el soberano (porque el soberano autor de la ley es el pueblo) tienen a su cargo redactar y proponer la ley sobre todo orden humano. «El legislador es, bajo cualquier aspecto, un hombre extraordinario en el Estado. Si debe serlo por su genio, no lo es menos por su función; esta función, que constituye la República, no entra en su constitución; es una función particular y superior que nada tiene de común con el imperio humano».

Este mito, de una vulgaridad asombrosa, no deja de ser nocivo. Oigamos a Rousseau y comprendamos que su doctrina es una consecuencia perfectamente lógica de sus principios y de la teoría que niega al hombre la cualidad de *animal naturalmente político.* «Cualquiera que intente dar instituciones a un pueblo debe sentirse en estado de *cambiar, por decirlo así, la naturaleza humana,* de *transformar* cada individuo, que de suyo es un todo perfecto y solitario, en parte de un todo del cual este individuo recibe en cierta manera su vida y su ser; ha de sentirse en estado de *alterar la constitución del hombre* para reformarla... Es necesario, en una palabra, que quite al hombre sus fuerzas propias para infundirle otras que le son extrañas, fuerzas que no podrá usar

sin el auxilio ajeno. *Cuanto más aniquiladas y muertas estén estas fuerzas naturales,* más duraderas serán las adquiridas y *más sólida y perfecta será también la institución (sic);* de modo que si cada ciudadano no es nada, ni puede nada sin los otros, y la fuerza adquirida por el todo es igual o superior a la suma de las fuerzas naturales de todos los individuos, puede decirse que la legislación se halla en el grado más alto de perfección a que pueda llegar». Todo es digno de recordarse y de meditarse en este texto precioso. Pero ¿quién es este legislador extraordinario y extracósmico? No lo busquemos demasiado. Es Juan Jacobo en persona. Es el mismo Juan Jacobo, que, creyéndose el Adán perfecto, que concluye por medio de la educación y de la dirección política la obra de su paternidad, se consuela de haber procreado para las casas de niños expósitos convirtiéndose en preceptor de Emilio y en legislador de la República. Pero es también el constituyente y, en modo general, el constructor de la ciudad, según el tipo revolucionario, semejante a Lenin.

Tales son, sumariamente indicados, algunos de los mitos del *Contrato social.* Su «misticismo», de apariencia deductiva y racional, no es menos descabellado que el «misticismo» sentimental y pasional del *Emilio* y de *La Nueva Eloísa.* Nótese que el primero tuvo éxito sobre todo en Francia, donde lo hemos experimentado a nuestras expensas, mientras el segundo hallaba en Alemania un éxito inaudito para realizar en aquel país asombrosos estragos.

III
CRISTIANISMO CORROMPIDO

14. Juan Jacobo debe muy poco, por lo menos directamente, a Calvino y a la Teología calvinista. Debe más a Ginebra y al civismo ginebrino[72], y más aún al clima de Leman, a esa singular mezcla de simplicidad naturalista, de sensualidad y de quietismo, de sensibilidad apasionada y de inercia, que parecen caracterizar el temperamento moral de esta región (desde este punto de vista, Rousseau es profundamente románico, si bien su ascendencia es originariamente francesa). Lo que debe a Calvino es la pretensión de virtud, el moralismo, su afectación de rigidez racional, tan cruelmente desmentida por su verdadera naturaleza, y en especial su actitud de perpetua *protesta,* su nativa manía de censurar costumbres ajenas. Le debe, además, la *privación* de los medios de gracia y de verdad que, sin la herejía calvinista, hubiera podido mantener en mejor equilibrio su patrimonio hereditario.

Por otra parte, su conversión al catolicismo en ese triste *hospicio de los catecúmenos* de Turín, cuya descripción se desearía suponer ennegrecida, es sin duda más sincera de lo que él mismo pretende en sus *Confesiones* —digo más sincera, no ya más real y profunda—. De la fe y de la vida católica, Rousseau no captó nunca sino el gusto externo y las apariencias sensibles que su voracidad sensual, jamás vencida, y exasperada, en cambio, de insatisfacción durante su infancia calvinista, devoró a todo pasto en la atmósfera equívoca de Mme. de Warens. No retornó al calvinismo hasta 1754, y por lo tanto permaneció durante veintiséis años en la Iglesia católica. Sin este paso por el catolicismo, sin este abuso de cosas santas y de divinas verdades que su cultura católica

le permitió, hay que reconocer que Rousseau no hubiera estado completo, que no hubiera existido Juan Jacobo. Pero añado que pasó por el catolicismo a la manera como ciertos fermentos patógenos pasan por un organismo o por un medio cultural: para aumentar su virulencia.

Rousseau es un temperamento religioso. Tuvo siempre grandes necesidades religiosas, y hay que decir que existían en él, por modo natural, disposiciones religiosas mucho más ricas que en la mayoría de sus contemporáneos (pero ¿qué valen las más hermosas disposiciones religiosas sin vida sobrenatural?). Por eso, su potente virtualidad religiosa ha actuado en el mundo; por muy ocupado que él esté con su exclusivo yo, por muy lunático y perezoso que sea para haber deseado nunca asumir tal función, Rousseau es, esencialmente en realidad, un reformador religioso.

He aquí por qué sólo podía adquirir todo su impulso pasando por la Iglesia, para mejor hurtar las palabras de vida. Manipula, corrompiéndolos, el Evangelio y el cristianismo.

Percibió grandes verdades cristianas olvidadas por su siglo, y su fuerza fue recordarlas; pero las desnaturalizó. Su signo, y el de los verdaderos rusonianos, es ser depravadores de las verdades consagradas. Y es que ellos, «venturosos ladrones» también, según el glorioso dicho de Lutero, saben desvincularlas de sus votos. Cuando Rousseau reacciona contra la filosofía de las luces; cuando proclama contra el ateísmo y el cinismo de los filósofos la existencia de Dios, del alma, de la Providencia; cuando contra el nihilismo crítico de su vana razón invoca el valor de la Naturaleza y de sus inclinaciones primordiales; cuando hace la apología de la virtud, del candor, del orden familiar, de la abnegación cívica; cuando afirma la dignidad esencial de la conciencia y de la persona humana (afirmación que, sobre el espíritu de Kant, debía tener tan duradera resonancia), todas éstas son verdades cristianas enarboladas por Rousseau ante sus contemporáneos. Pero verdades cristianas vacías de substancia, de las que sólo existe la brillante superficie, y que caerán destrozadas al primer golpe porque no obtienen ya su ser en la objetividad de la razón y de la fe, ni subsisten sino como expansiones de la subjetividad del apetito. Verdades innatas, desbarrantes, que declaran a la Naturaleza buena bajo todos los aspectos y absolutamente, a la razón incapaz de obtener la verdad y capaz tan sólo de corromper al hombre, a la conciencia infalible, y a la persona humana,

tan «digna» y hasta tal punto divina, que no puede lícitamente obedecer sino a sí misma.

Sobre todo, y he aquí el punto capital, Juan Jacobo ha desnaturalizado el Evangelio, desgajándolo del orden sobrenatural, trasponiendo ciertos aspectos fundamentales del cristianismo al plano de la simple Naturaleza. Una cosa absolutamente esencial al cristianismo es la sobrenaturalidad de la gracia. Cercenada esa sobrenaturalidad, el cristianismo se corrompe. He aquí lo que se da en los orígenes del desorden moderno: una *naturización* del cristianismo. Es claro que el Evangelio, una vez convertido en cosa puramente natural (y por tanto, absolutamente corrompido), se convierte en fermento de revolución extraordinariamente virulento. Pues la gracia es un *orden nuevo* añadido al orden natural, que lo perfecciona sin destruirlo por ser ella *sobrenatural;* si se rechaza este orden de la gracia en tanto que *sobrenatural,* y se conserva su fantasma imponiéndoselo a la realidad, se trastorna el orden natural por un pretendido orden nuevo que aspira a suplantarlo. Así es como Lutero, que en su teología de nominalista confundía por completo la naturaleza y la gracia, quería *exterminar la razón* para salvar la fe. Y Kant dirá igualmente: «Hube de suprimir el saber para dar lugar a la creencia».

Es axioma de los peripatéticos que toda *forma* superior contiene en sí, en estado de unidad, las perfecciones divinamente repartidas en las formas inferiores. Aplíquese este axioma a la forma cristiana y se comprenderá que basta disminuir y corromper el cristianismo para lanzar al mundo semiverdades y *virtudes enloquecidas,* como dice Chesterton, que antes se abrazaban y ahora se detestan. He aquí cómo por doquier, en el mundo moderno, hállanse analogías depravadas de la mística católica y jirones de cristianismo laicizado.

15. Consideremos el dogma rusoniano de la Bondad natural. Es bien sabido que en Juan Jacobo se reduce a un abismo de contradicciones y de equívocos[73]; el infortunado «pensador» se pierde entre los diversos sentidos de la palabra *naturaleza;* confunde la esencia metafísica de la especie humana, la individualidad de cada uno de nosotros[q] y la

[q] En cierto sentido, todo el error de Rousseau proviene de que al buscar razonablemente como buenas las inclinaciones fundamentales del hombre, las busca equivocadamente en la *individualidad sensible,* y no en la esencia; y en lugar de hallar las determinaciones primeras de la moralidad natural, viene a dar entonces con la mera concupiscencia.

naturaleza íntegra de Adán en el paraíso terrestre; y además de todo esto, yerra acerca de la naturaleza misma del hombre, que se define en él por el sentimiento y la piedad, no por la razón. Sin embargo, este dogma tiene en Rousseau una significación *práctica* muy precisa: la de que para alcanzar el bien es menester no incurrir en violencia ni esfuerzo[r]. La significación *teórica* no es difícil de desentrañar.

Significa que, originariamente, el hombre ha vivido en un paraíso *puramente natural* de dicha y de bondad, y que la naturaleza desempeña por sí misma el oficio que en la concepción católica cumple la gracia. Significa, además, que tal estado de dicha y de bondad, de perfecta justicia y de inocencia, de exención del trabajo servil y del sufrimiento, es *natural* al hombre; es decir, esencialmente exigido por nuestra naturaleza. No solamente, pues, no existe ese pecado original[s],cuya marca traemos al nacer y cuyas heridas conservamos; no solamente no hay en cada uno de nosotros un foco de concupiscencia y de enfermizas inclinaciones que nos orientan al mal, sino que, además, el estado de sufrimiento y de pena es esencialmente *contra natura,* introducido por la civilización, y respecto del cual nuestra naturaleza exige liberación a todo trance. Tal es en su lógica el dogma de la Bondad natural.

Pero ¿de dónde procede este dogma anticristiano? Si bien se relaciona con el mito filosófico de la Naturaleza[t], es, no obstante, cosa muy distinta del tema hedonista de Diderot; se constituye, en Juan Jacobo, siguiendo las líneas preformadas de una antigua verdad teológica: es una versión al plano de la novelesca naturalista del dogma cristiano de la inocencia adámica[74].

No cabe duda de que esta venerable y antigua verdad de la Bondad primitiva —que, bien comprendida, resulta confortante para la humana pobreza[75]— es también traidora y peligrosa. Juan Jacobo no es el primero que ha incurrido en desvaríos al interpretarla. Es fácil encontrarle precursores en ciertas sectas cristianas de la Edad Media. Más aún: casi

---

[r] «¡Ah! No corrompamos al hombre. Será bueno siempre sin pena...» *Emilio,* 1. IV (Profesión de fe).

[s] Rousseau califica de «blasfemia» el dogma del pecado original. *(Carta a M. de Beaumont,* III, 67 (ed. Hachette).

[t] Véase más arriba p. 105.

dos mil años antes que él, en 213 (a. de J. C.), el emperador Tsin-Hoang-ti dio orden de quemar todos los libros y dispuso crueles suplicios para los letrados que trataran de oponerse a esa destrucción; es que, según refieren ciertos comentadores, había leído en Confucio y en Mencio que *en el principio el hombre era bueno,* y dedujo de ahí, en déspota iluminadamente rusoniano y prematuro, que las letras y la civilización son causa de la corrupción del pueblo. Pero Rousseau tenía detrás toda la sabiduría cristiana, y su caída fue mucho más grave.

Consideremos ahora el dogma rusoniano de la Igualdad. Evoca también un Evangelio *naturizado.* Hay en el Evangelio una especie de igualitarismo divino, el único verdadero: me refiero a esa divina libertad del Amor todopoderoso, ante el cual las grandezas o pequeñeces humanas nada cuentan, pues toda cosa creada es igualmente nula ante Dios; ese igualitarismo instaura entre nosotros una jerarquía superior, independiente de todas nuestras desigualdades. Las situaciones se invierten, los humildes son exaltados, los hombres son levantados al rango de los ángeles, *filii resurrectionis erunt aequales angelis in caelis;* pero todo esto sucede por la gracia y en el orden sobrenatural, sin herir el orden y las jerarquías de la naturaleza. Pero inténtese trasladar *al orden natural* el fantasma de este igualitarismo evangélico: en lugar de una evidenciación de igualitaria dependencia por parte de todos ante un mismo Señor, ante un Dios trascendente y soberanamente libre, surgirá una igual reivindicación de independencia formulada por todos en nombre del dios inmanente de la Naturaleza, y tendremos ese sublime desprecio ante las ordenaciones y jerarquías naturales y racionales, todos igualmente nivelados ante un ídolo de Justicia, que es el alma del igualitarismo democrático. «No me gustan los curas —decía Luis Felipe— porque cantan *deposuit de sede*». Lacayo genial, Juan Jacobo quiere alcanzar su rasgo de predestinado trastornando el universo. Benito Labre, ganando el suyo, fortifica el orden del mundo.

Consideremos, por fin, el mito de la Revolución. ¿No deriva, lo mismo que los otros, de una *naturización* del cristianismo? Esperar la resurrección de los muertos y el juicio universal, que hará reinar la justicia en la tierra como en el cielo; esperar la revelación de la Jerusalén perfecta, donde todo es luz, orden y alegría; pero esperar todo esto en las condiciones mismas de la vida presente, esperándolo de la fuerza del hombre y no de la gracia de Cristo; creer que estamos vocados a

una vida divina, la vida misma de Dios —*ego dixi: dii estis*—, pero creer esto de nuestra vida natural, no de nuestra vida de la gracia; proclamar la ley del amor al prójimo, pero separándola de la ley del amor de Dios, con lo cual se deprime el amor, que es fuerte como la muerte y duro como el infierno, rebajándolo hasta el nivel de lo más necio y cobarde que en el mundo existe, hasta el humanitarismo; comprender que hay en este mundo algo que se halla desquiciado, algo indefiniblemente horrible que no debiera existir, pero sin percibir que el viejo Adán continúa cayendo y que el nuevo no cesa de elevarse en la cruz atrayendo las almas hacia sí, y pretender que ese mundo vuelva a su quicio por la potencia del hombre o por la tendencia de la naturaleza, y no, en cambio, socorrido y sostenido por la diligente humildad de las virtudes y por las divinas medicinas que dispensa la Esposa de Cristo en espera de que el propio Esposo, cuando venga con el fuego, renueve las cosas todas; en suma: laicizar el Evangelio y conservar las aspiraciones humanas del Cristianismo después de suprimir a Cristo, ¿no es esto precisamente la esencia de la Revolución?

16. Fue Juan Jacobo quien consumó esta inaudita operación iniciada por Lutero, de inventar un cristianismo separado de la Iglesia de Cristo, y fue él quien terminó de *naturizar* el Evangelio. A él le debemos ese cadáver de ideas cristianas, cuya inmensa putrefacción emponzoña hoy al universo. La doctrina rusoniana es «una herejía cristiana de carácter místico», dice Seillière. Una herejía fundamental y básica, por supuesto; una realización integral de la herejía pelagiana por el misticismo de la sensibilidad; pero digamos aún más exactamente que es una radical corrupción naturalista del sentimiento cristiano. Ello mismo nos muestra cuán útil es para nosotros el estudio de Juan Jacobo Rousseau. Proporciona un principio de seguro discernimiento. Si descubrimos en nosotros mismos o encontramos en el mundo algún principio de estirpe rusoniana, sabremos que no se trata de un principio nuevo que podamos intentar asumir cristianizándolo, sino que es un principio viejo en trance de deshacerse, que es un cristianismo delicuescente y corrompido; y lo arrojaremos lejos de nosotros, pues nada hay más absurdo que pretender unir y conciliar una forma viva con su corrupción.

Comprendámoslo, pues: el fermento evangélico —que la mujer cuidadosa esconde en sus tres celemines de harina y que hace fermentar

toda la masa, sólo la Iglesia sabe guardarlo puro. Cualquiera que no sea ella lo altera al manosearlo sin prudencia; es tremendo manejar sin prudencia las energías de un fermento divino.

Cristo no puede ser separado de su Iglesia. El cristianismo sólo es vivo dentro de la Iglesia; fuera de ella, se muere y, como los cadáveres, entra en descomposición. Si el mundo no vive del cristianismo vivificante de la Iglesia, muere del cristianismo corrompido fuera de la Iglesia. De ninguna manera puede cortarlo y deshacerse de él; cuanto más la raza humana reniega de su Rey, más duramente su Rey la sujeta.

17. El examen de las concepciones religiosas de Rousseau permite determinar ciertas filiaciones harto sugestivas. No es inútil reconocer las doctrinas, o al menos las tendencias, que pueden con razón invocar su patrocinio.

Harto sabido es que, para él, «el estado reflexivo es un estado contra natura. El hombre que medita es un animal depravado»[u] ; «las ideas generales y abstractas son la fuente de los más grandes errores de los hombres; jamás la jerga metafísica ha hecho descubrir una sola verdad»[v] ; y «el razonamiento, lejos de iluminarnos, nos ciega; no eleva nuestra alma, enerva y corrompe el juicio que debiera perfeccionar»[w] . En esta suspicacia universal que deprime al «arte de razonar», tan sólo el corazón «es llamado a testimonio». «Mientras sintáis que tengo razón, ya no me cuidaré de demostraros»[x] . Y en fin, el célebre texto, cuyo verdadero sentido nos lo indican los pasajes precedentes: «Nunca razonaría la naturaleza de Dios si no me viera forzado a ello por el sentimiento de sus relaciones conmigo. Hijo mío, mantened vuestra alma en el deseo de que haya siempre un Dios, y así no dudaréis jamás»[y] . Esta fórmula,

---

[u] *Discurso sobre el origen de la desigualdad.*

[v] *Emilio,* 1. IV (Profesión de fe)

[w] *Segunda carta a Sofía.* Obras y correspondencia inédita, ed. Streckeisen-Moulton, 1861 (Masson, II, p. 55).

[x] *Segunda carta a Sofía* (Masson, p. 56). Housseau continua así (II y IV cartas): «Quiero hablar a vuestro corazón y, no trato de discutir con los filósofos. Aunque ellos me probaran que tienen razón, yo siento que mienten, y estoy persuadido de que también ellos lo sienten. Si sentís que tengo razón, con esto me basta. Cf. *III carta a Sofía:* «En filosofía, sustancia, alma, cuerpo, eternidad, movimiento, libertad, necesidad, contingencia, etc., son palabras que uno está obligado a emplear a cada instante y que nadie ha entendido jamás...». En lo que a él se refiere, es verdad.

[y] *Emilio,* 1. IV (Profesión de fe).

referida a las disposiciones del sujeto, a eso que llamamos la causalidad material y la *remotio prohibentium,* no carece de verdad. Pero Juan Jacobo entiende que éste es el único medio formal de obtener una seguridad real y firme acerca de la existencia de Dios[76].

Su único criterio se reduce, de hecho, a las connivencias del deseo, a la naturalidad afectiva y a las emociones decisivas del sentimiento. Dicho de otra manera, Rousseau juzga de la verdad, no en relación con lo que es, sino en orden a lo que él quiere; o sea, *per ordinem ad appetitum.* «La verdad que yo conozco, escribía a Dom Deschamps, o lo que tomo como tal, es muy amable...»[z].

Por desgracia, la inteligencia renuncia tan difícilmente, incluso en Rousseau, a sus exigencias esenciales, que no puede dejar de percibir, a pesar de todo, la insuficiencia de tal motivo. De ahí esa singular reserva de duda que Rousseau, como Kant, mantiene en el trasfondo de su fe filosófica. Cuando la percibe con excesiva claridad, se refugia en la teoría de las ilusiones consoladoras: «Aun cuando el Ser inmenso de quien el corazón se ocupa no existiera, sería siempre bueno que siguiese ocupándose de él sin cesar, a fin de poder ser más dueño de sí mismo, más fuerte, más feliz y más sabio»[a]. «Quiero vivir como hombre de bien y como buen cristiano —decía a Mme. d'Épinay—, porque quiero morir en paz y porque, además, ese sentimiento no estorba en nada el desarrollo de mi vida y me hace concebir una dulce esperanza para cuando ya no exista... Ilusión, tal vez; pero si tuviera otra más consoladora, la adoptaría»[b]. Esta teoría de las ilusiones consoladoras, que en buena ley parece absurda, es difícilmente evitable para una psicología como la de Juan Jacobo. «Jamás ha penetrado en ese cielo de la verdad, que desconcierta y asusta... Lo que le importa no es la objetividad de su fe, sino la tranquilizadora certeza que encuentra en ella»[c]. Para un hombre de esta contextura, que confía seriamente en sueños y quimeras que le producen un goce imaginativo[77] y cree que «nada es

---

[z] Masson, II, 261, 25 de junio de 1761.

[a] *Nueva Eloisa,* parte III, carta XVIII. Cf. Parte VI, 1. VIII: «Quisiera —dice Julia hablando de M. de Wolmar— verle convencido una vez, aunque fuera a costa de su sangre; si no es por su felicidad en el otro mundo, al menos por su dicha en éste».

[b] *Memorias de madame d'Épinay,* II, 394-395. Masson, I, 185.

[c] Masson, II, 261-266. *Carta a Dom Deschamps,* 25 de junio de 1761.

bello sino lo que no existe», cualquier ficción plenamente amable debe tener más valor, y adquirir, por fin, ante sus ojos casi tanta certeza práctica como las cosas que sabe verdaderas. ¿Es menester una definición? Digamos que Juan Jacobo es, como Lutero, un ejemplar logrado, concluso, puro, del pensamiento religioso *anti-intelectualista.*

También es *pragmatista*[78], al menos por sentimiento y por tendencia (sin que con ello se pretenda imponerle los puntos de vista teóricos del pragmatismo contemporáneo). Las «verdades prácticas» son las únicas que le interesan, lo cual quiere decir que no desea la verdad por sí misma (más bien se asustaría de ella y temerá encontrarla *fría),* sino en relación al bien del hombre y a lo que da precio a la vida humana. «La verdad que él amó más bien es moral que metafísica»[d].

Cuesta trabajo no consignar aquí que Rousseau se expresa enteramente como William James: «Creo, pues, que el mundo está gobernado por una voluntad poderosa y sabia; lo veo, o más bien lo siento, y eso es lo que importa saber. Pero ese mundo, ¿es eterno o es creado? ¿Hay un único principio de las cosas? ¿Hay dos o más? Y ¿cuál es su naturaleza? Nada sé ni me importa. Renuncio a tales preguntas ociosas, que acaso pueden inquietar mi amor propio, pero que son *inútiles para mi conducta* y superiores a mi razón». Y prosigue: «Sólo trato de saber lo que interesa a mi conducta. En cuanto a los dogmas, que no influyen sobre las acciones ni sobre la moral, y que tanto atormentan a la gente, me despreocupo totalmente de ellos...»[e].

Juan Jacobo, en fin, es ya deliberadamente *inmanentista* —tomo esta palabra en su acepción más general, como expresiva de una tendencia fundamental, más bien que de tal o cual sistema en particular—; según él, Dios sólo se manifiesta al hombre por espontánea exigencia de la naturaleza, por necesidad del sentimiento, por una experiencia inmediata.

Así para él no significan nada la revelación objetiva de una verdad sobrenatural y la fe dogmática. Y se pregunta: «¿Es sencillo y natural que Dios haya ido a buscar a Moisés para hablar a Juan Jacobo Rousseau?»[f].

---

[d] *Emilio,* 1. IV (Profesión de fe).
[e] Ib.
[f] *Carta a M. de Beaumont.*

Este antirracionalista, tan impregnado de los sofismas de la falsa razón (y esto era lo fatal, pues sólo sabía oponer su sentimiento), a la cual hace profesión de despreciar, rechaza así los misterios de la fe porque no son «en modo alguno cosas misteriosas», sino «absurdos luminosos y palpables de cosas evidentemente falsas»[g]. En una carta en que hace la apología del sentimiento religioso y del cristianismo de la naturaleza, escribe: «Os aseguro que todas las fórmulas en materia de fe me parecen, simplemente, otras tantas cadenas de iniquidad, de falsedad y de tiranía»[h].

En cuanto a la conducta moral, la conciencia de cada uno se basta en absoluto y no necesita ningún auxilio o enseñanza, ni divino ni humano, que la ilumine o rectifique. Exclusión de toda *heteronomía*. La conciencia es no solamente regla próxima de nuestras determinaciones libres, contra la cual no es lícito jamás actuar; es incluso infalible, revelación divina de los oráculos divinos, emanada del fondo substancial de nuestro corazón. «Prefiero consultar a ese juez interior e incorruptible, que no pasa por alto nada malo ni condena nada bueno, y no engaña jamás cuando se le consulta de buena fe»[i]. Adviértase que este «instinto divino», este «juez infalible del bien y del mal que hace al hombre semejante a Dios», había sido consultado muy piadosamente por Juan Jacobo cuando abandonó a sus hijos. ¡Ah! No dejó de «examinar» este asunto «según las leyes de la naturaleza, de la justicia y de la razón, y según aquellas otras de esta religión pura, santa, eterna, como su autor, que los hombres han manchado, etcétera». Y el hombre de la naturaleza agrega: «Esta solución me pareció tan buena, tan sensata, tan *legítima...*». «Si bien me equivoqué en los resultados, nada hay más admirable que la seguridad de alma con que me lancé a ello...»[j]. «Ya sé, le decía Diderot, que en cualquier cosa que hagáis contaréis siempre con la aprobación de vuestra conciencia». La piedad de Juan Jacobo, ¿puede necesitar la ayuda de un Dios trascendente? El vicario saboyano[k] «conversa»

[g] *Carta a D'Alembert.*

[h] *Carta a M. X...*, de Bourgoin, 15 de enero de 1769.

[i] *Carta a M. Perdriau,* 28 de septiembre de 1754. (Correspondencia general de J. J. R, edit. por Teófilo Dufour, tomo II, p. 134.)

[j] *Confesiones,* 1. VIII.

[k] Personaje del *Emilio,* del que se sirve Rousseau para expresar ideas propias (ndt).

con Dios, pero no le «reza». «No le pido... el poder de obrar bien; ¿para qué pedirle lo que él me ha dado?». También, cuando Rousseau ruega, es «como los ángeles que alaban a Dios alrededor de su trono»[l], para decirle: «hágase tu voluntad», a menos que no sea para exclamar, como dice Masson, que ve en esta fórmula la *oración-tipo* de Juan Jacobo: «¡Oh Dios, ven a mí; háblame, consuélame y merece que yo te proclame!»[79].

Pero, ante todo, hay que entender cuál es el fin último del hombre en la religión rusoniana. Desde luego, llegar a la unión con Dios; pero no porque Dios eleve al hombre a una participación de la vida divina, fijada en él por la visión de su esencia, sino, por el contrario, absorbiendo, reabsorbiendo en nosotros a la Divinidad. Yo, yo, divino yo, siempre yo: siempre es en sí mismo en donde Rousseau quiere la beatitud: «El supremo goce reside en el contentamiento de sí mismo. Estamos en la tierra y se nos dio la libertad precisamente para merecer ese contentamiento...»[80]. «No cabe ser feliz en la tierra sino en la proporción en que uno se aleje de las cosas y se acerque A SÍ MISMO; *uno se nutre entonces con su propia substancia, pero ésta no se extingue jamás*»[m]. «No, Dios de mi alma, jamás te repudiaré habérmela hecho a tu imagen para que pueda ser yo *libre, bueno y dichoso como tú*»[n]. La beatitud, pues, consiste en ser como Dios, en gozar «no de otra cosa, sino de *sí mismo,* y de la propia existencia», en un estado dentro del cual *se basta uno a sí mismo como Dios*[o].

En el paraíso de Rousseau, escribe con acierto Masson[p], el mismo Dios se eclipsará discretamente para dejar el sitio a Juan Jacobo. El paraíso con que sueña lo llenará enteramente él mismo, y lo colmará de supremas voluptuosidades con el contentamiento y goce de sí mismo, porque él mismo se sentirá Dios, libre, bueno y feliz como él. «*Aspiro* —dice— *a ese momento en que, librado de las trabas del cuerpo, seré yo mismo, sin contradicción, sin restricción, y no tendré necesidad sino de MÍ para ser dichoso*»[q]. Evidentemente, llegamos con esto al centro de la locura de Juan Jacobo. Y también, al centro del Paraíso de la inmanencia.

---

[l] *III Carta de la Montaña.*

[m] *Carta a Enriqueta (de Maugin),* 4 de noviembre de 1764 (Masson, II, p. 228). Cf.: *Fantasías,* Segundo paseo: «Me acostumbraba poco a poco a nutrir mi corazón con su propia substancia y a buscar su pasto en mi interior».

[n] *Fantasías,* Paseo quinto. Cf. Masson, II, p. 230.

[o] *Emilio,* 1. IV (Profesión de fe).

[p] Masson: *La religión de Rousseau,* t. II, cap. III, p. 120.

[q] *Emilio,* 1, IV (Profesión de fe).

18. Pues bien; con todo, y a pesar de negar el pecado original y la redención, Rousseau cree en el Evangelio y se proclama cristiano. Más aún: dirige conciencias, quiere vigorizar la sal de la tierra y tranquiliza a los abates inquietos y a los seminaristas perplejos que se dirigen a él. «¿Cómo? —escribe a uno de ellos—. ¿Rechazaría usted la noble profesión de maestro de moral?... Y ello por unos enigmas que ninguno de los dos entendemos. Limítese usted a usarlos dándoles su verdadero valor y haciendo que *sin ruido* el cristianismo vuelva a su verdadero objeto»[r]. Esta es la tarea a la cual se dedica el vicario saboyano, que después de haber rechazado la fe permanece concienzudamente en la Iglesia y continúa ejerciendo su ministerio en ella igual que antes; no, ¿qué digo?, mejor que antes: «Yo celebraba antes la misa con esa ligereza que a la larga sobreviene hasta en las cosas más graves cuando se repiten con frecuencia; a partir de mis nuevos principios la celebro con más veneración y me compenetro de la majestad del Ser Supremo, etc...»[s].

Este tono lo conocemos bien; y ya a menudo ha sido señalado que el Vicario saboyano es el primer cura *modernista*. Pero ¿de dónde procede este modernismo de Rousseau, cuáles son sus orígenes inmediatos? Procede de Charmettes y de madame de Warens. Seillière ha insistido con razón sobre la importancia de la transmisión a Juan Jacobo, por los cuidados de su *querida mamá*, de un quietismo harto envilecido después de la época de madame Guyon. Hay aquí una falla extraordinariamente curiosa del falso misticismo. Juan Jacobo se formó en la atmósfera espiritual de madame de Warens, y recibió de ella una impronta para siempre. Pietista en su etapa protestante y quietista después de su conversión, la complaciente dama no se contentaba, en su firme persuasión de que los actos exteriores son indiferentes, con iniciar a Juan Jacobo y al jardinero Claudio Anet en los favores del comunismo sexual, sino que al mismo tiempo inició en la vida espiritual a Juan Jacobo y fue su «teólogo libertador»[t]. Es fundamental poner de relieve este contacto de Rousseau, en un decisivo momento de su formación moral,

---

[r] *Carta al cura de Carondelet,* 6 de enero de 1764.

[s] Los discípulos del vicario saboyano comulgarán y celebrarán la Pascua con idénticos sentimientos de «respeto sin fe». Masson, III, 62-63.

[t] Cf. *Confesiones,* 1. VI; Masson, t. I, p. 68.

con aquella espiritualidad depravada; dijérase que, así como al comienzo de las obras divinas existe siempre un impulso místico, así también hay otro impulso de falso misticismo en los orígenes de las grandes obras de desorden. Al lado de madame de Warens fue donde Juan Jacobo desarrolló su religiosidad de naturalista, deleitándose en sus paseos matinales por el campo de Charmettes, con su *sentimiento de la virtud,* sus vagas emociones y sus efusiones ante el autor de la *amable naturaleza*[u]. Allí aprendió esas singulares colusiones, que tanto le agradaban, entre lo carnal y lo divino, y ese afán de realzar por medio del pecado el sabor de la inocencia[81], que en él viene a ser un escarnio de aquellas palabras de San Pablo: *virtus in infirmitate perficitur.* Madame de Warens fue quien le enseñó a no temer ya el infierno o dejar de creer en el pecado original, que contradice demasiado abiertamente al corazón, el cual se siente naturalmente bueno[v]. Pero oigámosle: su dulzor envenenado es instructivo. Madame de Warens, explica él, no creía en el infierno: hay que ser muy perverso para creer en él; «los devotos, rencorosos y biliosos, no ven sino el infierno, porque quisieran condenar a todo el mundo. Las almas dulces y amantes no creen en él, y una de las cosas que más extrañeza me produce es ver cómo el buen Fénelon en su Telémaco habla del infierno como si de verdad creyera en él. Pero yo espero que mentía; al fin y al cabo, por muy veraz que uno sea, cuando se es Obispo hace falta mentir algunas veces. Mamá no mentía conmigo, y esta alma sin hiel, que no podía imaginar un Dios vengativo e irritado, sólo veía clemencia y misericordia allí donde los devotos no ven más que justicia y castigo». Y a continuación Rousseau señala que la doctrina del pecado original y de la redención queda destruída por este sistema, que la «base del cristianismo vulgar», como él dice, se encuentra socavada, y que el catolicismo no puede subsistir. «Mamá, sin embargo —añade—, mamá era buena católica, o pretendía serlo, y es seguro que lo pretendía de buena fe. Su parecer es que solía explicarse la Escritura demasiado literalmente, con dureza excesiva. Todo lo que en ella se lee acerca de los tormentos eternos le parecía conminatorio o figurado. *Siendo fiel, en fin, a la religión que había abrazado,*

[u] *Confesiones,* Ib.

[v] «El hombre es naturalmente bueno, como lo creo yo, y además tengo la dicha de sentirlo». *Contestación a Bordes,* nota.

admitía sinceramente toda su profesión de fe; pero al llegar a la discusión de cada artículo resultaba que creía de manera muy distinta que la Iglesia, aunque siempre sometiéndose a ella»...[w].

Admirable fórmula del estado del espíritu modernista, digna de ser recomendada a los eclesiásticos que se sientan embarazados ante el juramento de Pío X. Pero éste es el estado de espíritu de madame de Warens. Si Juan Jacobo es padre del modernismo, madame de Warens es su digna *mamá*.

Hay que añadir que Rousseau no tuvo la costumbre de preocuparse de su prole, y que las paternidades le resultaban pesadas. Es el padre de la Revolución; pero lo es sin querer, pues a pesar de los sentimientos demagógicos que afectaba en la época de sus *Discursos* y de su amistad con Diderot, sus secretas propensiones le inclinan a desear la paz y la conservación social, útiles para la tranquilidad de su ensueño. Y también sin quererlo es padre del modernismo, esto es, de las ideas religiosas preparadas por Leibniz y Lessing, especialmente adaptadas a las dificultades de la teología protestante; las cuales, introducidas por él en terreno católico, han desembocado en el modernismo al cabo de más de un siglo de desarrollo. En él, tales tendencias proceden del esfuerzo por defender la concepción religiosa y cristiana de la vida frente al espíritu negativo de los filósofos, esfuerzo que realizó prescindiendo enteramente de la ayuda de la razón, que en él era muy débil, y de la ayuda de la gracia, que no tenía puerta para entrar en un hombre tan enteramente repleto de su yo. Para fundar la religión y renovar el cristianismo le quedaban tan sólo las exigencias del sentimiento: si una religión tal y un tal cristianismo, fundados y renovados de ese modo, habían de insertarse en la forma católica, sólo podía ocurrir para venir a parar en modernismo. Juan Jacobo supo verlo bien: *sentía, pero sin poderlo demostrar*, que los filósofos mentían. Y esta rebelión del instinto contra la falsa razón no era, en sí misma, mala, puesto que si Rousseau carecía de intelecto físicamente apto para filosofar, no era culpa suya, ni era tampoco una razón para ceder ante Voltaire. La desdicha es que en lugar de abstenerse de filosofar, ya que no era capaz de ello, se haya empeñado en filosofar tanto, en salvarlo todo por sí mismo, reparando tan sólo con sus medios las destrucciones de la falsa

[w] *Confesiones*, 1. VI.

razón. Es verdad que la razón, cuando está muy profundamente debilitada por el error, no sería capaz de curarse por sí misma, y requiere *gratia sanans*. Pero tan sólo la sana razón puede reparar de verdad las destrucciones de la falsa razón. Nada que sea inferior a la razón posee ese poder.

Hay que conceder a M. Pierre-Maurice Masson que Rousseau provocó un vasto retorno al sentimiento religioso; pero ¿a qué sentimiento religioso? Sin duda los corazones que la filosofía de las luces hizo perecer de inanición han sido profundamente conmovidos por él, y, sin duda también, muchas almas «débiles» como la suya han podido hallar ayuda, por los mismos procedimientos que a él mismo le habían ayudado, tanto frente al ateísmo cuanto en pro del deseo de bien moral. Y es tan débil nuestra naturaleza, tan ilógica, tan versátil y compleja, incurre en giros tan imprevistos y es además tan verosímil que el mimetismo moral de Juan Jacobo haya podido despertar en sus discípulos —menos anormales que él— aspiraciones verdaderamente sanas y veraces movimientos de conciencia, y, en fin, la gracia es tan hábil en sacar provecho de las mínimas huellas de vida moral para prender y germinar en nosotros, que de hecho Rousseau ha podido muy bien ejercer sobre muchos la especie de influencia que Masson le atribuye. Pero esto sólo es una porción de su influencia, la menos importante, la más ocasional. En el movimiento de conjunto del moderno pensamiento esa influencia ha sido muy distinta: si ha impedido que ciertas cañas febles se quiebren por completo, también ha debilitado y averiado por dentro otra inmensa multitud de cañas pensadoras. Si ha conservado entre los hombres —provisionalmente— algunas parcelas de verdad, lo ha hecho corrompiendo la verdad para hacérsela aceptable, y este es un gran pecado. Siendo personalmente mucho menos vil y menos despreciable que Voltaire, al cual tuvo el mérito de *odiar*, en realidad Rousseau implica una gravedad inmensamente mayor, porque proporcionó al hombre no ya una negación, sino una religión al margen de la Verdad indivisible. Entre lo más selecto de la intelectualidad francesa ha *mantenido* la *sensibilidad católica* tan sólo para pervertida, y sólo accidentalmente, *materialiter*, preparó el renacimiento católico de la época de Chateaubriand (y hay que declarar que muchas de las flaquezas de ese renacimiento proceden de Rousseau). Pero por sí, directamente, tan sólo se endereza y sirve para orientar al moderno pensamiento hacia

una sensiblería abominable, parodia infernal del cristianismo, a la delicuescencia del cristianismo y a todos los morbos y apostasías consecuentes.

19. No hay que engañarse respecto del optimismo y el naturalismo de Rousseau; este último implica una repulsa del orden sobrenatural, y el optimismo proclama la bondad de la naturaleza; es decir, del principio secreto inmanente a nuestra naturaleza y a cuyas mociones se abandona el corazón sincero. Este es el sentido que tienen en Rousseau optimismo y naturalismo.

Pero este optimismo está más cargado de desesperación y es más maniqueo que la amargura de un Schopenhauer, pues condena a todo lo que es y tiene odio a la existencia; porque la que Rousseau afirma como buena no es, en efecto, la naturaleza real, la obra de Dios con todas sus ordenaciones y sus leyes, sino una naturaleza soñada, que el individuo guarda escondida entre los pliegues de su singularidad, la naturaleza que sólo florece entre «nuestros habitantes» y que protesta contra la naturaleza real.

Y este naturalismo, o naturismo, no sólo es antisocial, sino incluso antifísico. Considera mentirosas y sacrílegas no sólo las obligaciones que imponen la sociedad y la subordinación del individuo al bien común familiar y ciudadano, sino también, y más radicalmente, las obligaciones impuestas por la naturaleza específica y la subordinación del individuo al bien de la especie. El mundo singular de cada uno de nosotros, su individualidad sensible, es una Persona divina. Así es como Juan Jacobo lleva hasta el límite de la exasperación el viejo conflicto luterano entre el Evangelio y el Decálogo[82], convertido en conflicto de la Moralidad inmanente y de la Ley externa. Todo el esfuerzo de Kant ha consistido en buscar una solución a este conflicto sin salirse de la línea de Lutero y Rousseau. La voluntad autónoma y legisladora, el hombre-noúmeno, autor de la ley a la cual obedece el hombre-empírico, y, en fin, todo este trabajoso y efímero sistema ha traído tan sólo una más cruel reivindicación de ilusoria libertad y una homicida adoración del hombre.

Lutero y Rousseau, en su calidad de teorizantes, no preconizan la libertad de la carne, sino reclaman la del espíritu (¿y habrían influido sin esto?). A ninguno de los dos le preocupa la lógica. Lutero entiende que la fe-confianza, además de justificar sin las obras a una naturaleza

razón. Es verdad que la razón, cuando está muy profundamente debilitada por el error, no sería capaz de curarse por sí misma, y requiere *gratia sanans*. Pero tan sólo la sana razón puede reparar de verdad las destrucciones de la falsa razón. Nada que sea inferior a la razón posee ese poder.

Hay que conceder a M. Pierre-Maurice Masson que Rousseau provocó un vasto retorno al sentimiento religioso; pero ¿a qué sentimiento religioso? Sin duda los corazones que la filosofía de las luces hizo perecer de inanición han sido profundamente conmovidos por él, y, sin duda también, muchas almas «débiles» como la suya han podido hallar ayuda, por los mismos procedimientos que a él mismo le habían ayudado, tanto frente al ateísmo cuanto en pro del deseo de bien moral. Y es tan débil nuestra naturaleza, tan ilógica, tan versátil y compleja, incurre en giros tan imprevistos y es además tan verosímil que el mimetismo moral de Juan Jacobo haya podido despertar en sus discípulos —menos anormales que él— aspiraciones verdaderamente sanas y veraces movimientos de conciencia, y, en fin, la gracia es tan hábil en sacar provecho de las mínimas huellas de vida moral para prender y germinar en nosotros, que de hecho Rousseau ha podido muy bien ejercer sobre muchos la especie de influencia [illegible]

Puesto que el hombre no es bueno por esencia, sólo produce frutos a condición de haber sido podado. Pero puesto que estamos injertados en el Hijo único, en la divina Verdad en persona, constituimos ramas con carácter de hijos, y la mano que nos poda es nuestra amiga. *Pater meus agricola est.*

---

[x] Es evidente que no hablamos aquí del libre arbitrio, propiedad esencial del ser humano. Hablamos de la libertad en el sentido de ausencia de coacción.

Siendo la libertad esencialmente, de acuerdo con la definición de Santo Tomás, la facultad de elegir entre los medios que conducen al fin, y puesto que el fin último de todo ser creado está, quiérase o no, preestablecido por el autor de ese ser, la libertad humana requiere por sí misma una ley u ordenación de la razón que discrimine lo que se debe hacer y omitir, y ella misma exige ser protegida por la ley. Esta función de protección y educación, función de pedagogo, como dice San Pablo, que es la más profunda función de la ley, generalmente es desconocida en el mundo moderno, lo mismo que el término al cual tiende esta pedagogía, que es la plenitud de la libertad misma, la manumisión de toda esclavitud, incluida la libertad de la ley.

Si se rechaza esta enseñanza de San Pablo, sólo queda la elección entre el despotismo de una ley de temor, como la que doblegó a las civilizaciones anteriores a Cristo, o el anarquismo de una libertad concebida como ausencia de ley.

Sólo cuando el amor se ha consumado puede ganarse la libertad. El amor, que es una presencia del amado en el amante a la manera de un peso que arrastra —*amor meus pondus meum*—, es el más profundo instinto personal de quien ama; quien obra por amor obra sin sufrir violencia, pues el amor anula el temor. La santidad nunca sufre violencia de ley, pues cumple las leyes por amor. Sólo hay una libertad, y ésta es la de los santos.

La sabiduría cristiana no ha eludido el problema de la libertad, sino que lo ha abordado de frente y en toda su extensión. A esa sabiduría corresponde poner el punto final de un libro como éste, cuyo tema principal es, en realidad, ese problema.

«Hay que considerar que los hijos de Dios son tratados por el Espíritu de Dios no como esclavos, sino como personas libres. En efecto, llámase libre quien es causa de sí, y, por tanto; está hecho libremente por nosotros aquello que operamos por nosotros *(ex nobis ipsis),* y es lo que hacemos según nuestra voluntad. Pero lo que hacemos contra nuestra voluntad lo hacemos como esclavos, no como personas libres, bien sea porque se nos ha impuesto una coacción absoluta o bien porque la coacción se mezcla con lo voluntario, como cuando un hombre quiere hacer o sufrir lo que contraría menos a su voluntad para eludir lo que la contraría más. Y así, por lo mismo que infunde en nosotros amor de Dios, el espíritu de santidad nos inclina a obrar haciendo que obremos según el peso mismo de nuestra voluntad. (Pues lo propio de la amistad es que el amigo esté al unísono con el amigo en las cosas que éste quiere). Así, pues, los hijos de Dios son movidos por el Espíritu de Dios libremente por causa del amor, y no servilmente por causa del temor: *No habéis recibido un espíritu de esclavitud por el cual estéis aún en el temor, sino un espíritu de adopción en el cual clamamos: ¡Abba! ¡Padre!*

«Y como la voluntad está naturalmente ordenada a lo que es verdaderamente bueno, cuando un hombre, bajo la influencia de una pasión, de un vicio o de una mala disposición se aparta de lo que es verdaderamente bueno, ocurre que ese hombre, *si se considera el orden esencial, y en sí mismo, de la voluntad,* actúa como esclavo, puesto que entonces se deja inclinar en contra de este orden por un principio extraño. Pero si se considera el acto de la voluntad *según que ella está inclinada actualmente hacia un bien aparente,* entonces actúa libremente cuando sigue su pasión o corrompida inclinación, y actúa como

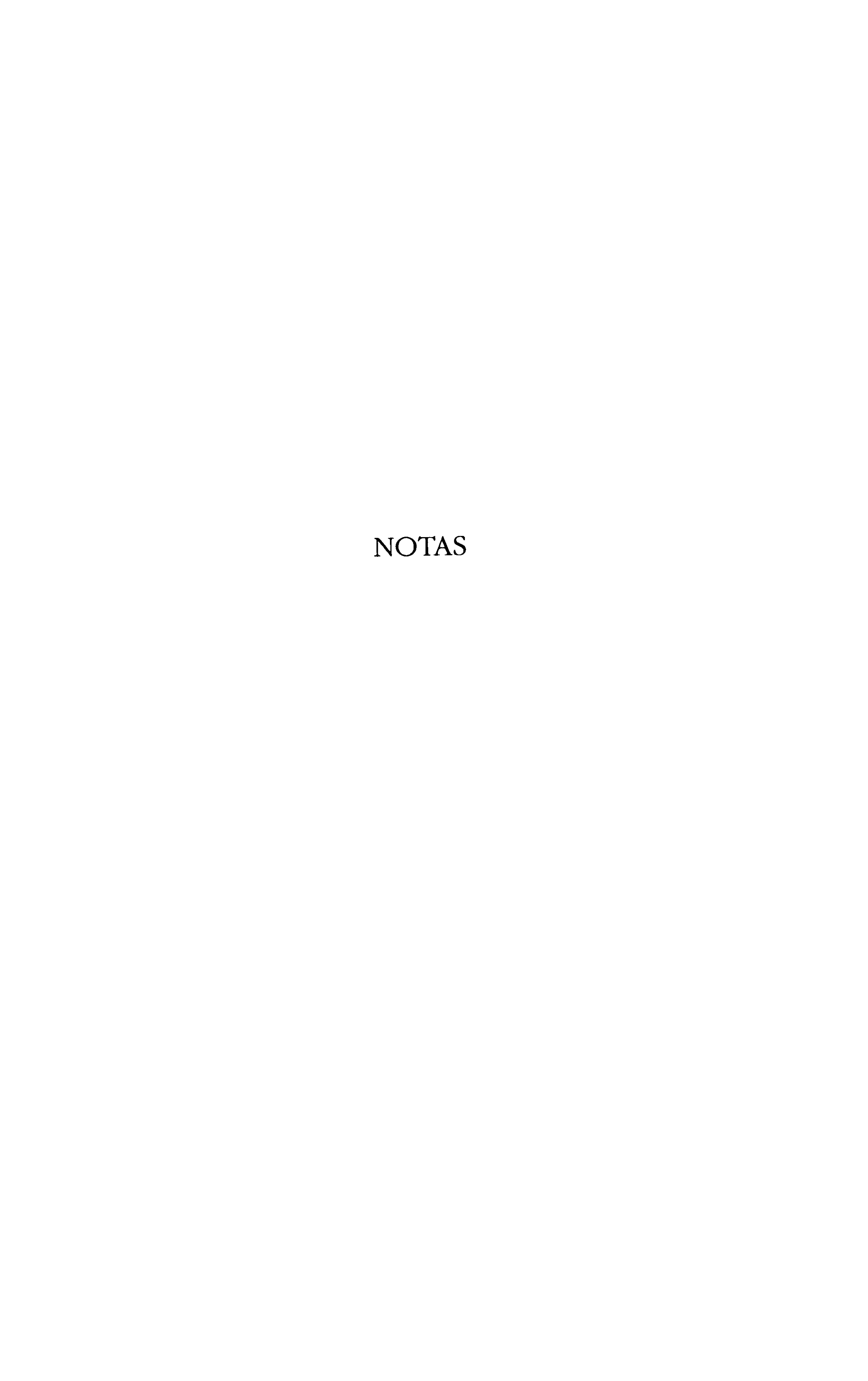
esclavo si, permaneciendo su voluntad inclinada de tal suerte, se abstiene de lo que quiere por temor de la ley establecida en sentido contrario».

«Pero ocurre que el Espíritu Santo, por medio del amor, inclina la voluntad hacia el bien verdadero; por el amor hace que la voluntad se incline actual y enteramente hacia aquello mismo que está en la línea de su deseo más profundo. Evita, pues, al mismo tiempo, esta doble esclavitud (esta doble heteronomía, se dirá en la jerga moderna): la esclavitud en que, siervo de la pasión y del pecado, actúa el hombre contra la natural ordenación de su voluntad, y la esclavitud en que, siervo de la ley, y no su amigo, actúa según la ley contra el movimiento de la voluntad. *Donde está el Espíritu del Señor,* dice el apóstol Pablo, *allí está la libertad, y si sois conducidos por el Espíritu, ya no estáis bajo la ley*»[y].

De esta suerte, convertidos por la gracia de Cristo en amigos de Dios, el amor nos hace libres. «Gran cosa es el amor. El amor ha nacido de Dios, y solamente en Dios puede ser fijado. El que ama tiene alas, vive en la dicha, es libre, nada le ata. Lo da todo a cambio de todo y posee todo en todo, porque descansa encima de todo en esa unidad soberana de donde fluye y procede todo bien. Para el amor nada es pesado; el amor no conoce lo imposible; todo le es permitido y le es posible. Se basta en todo. El amor es circunspecto, humilde y recto; ni débil ni ligero, ni ocupado en cosas vanas; es sobrio, casto, perseverante, tranquilo, y está en guardia sobre todos sus sentidos. El amor vela y en el sueño no se duerme; en la fatiga no tiene laxitud, ni en la angustia inquietud, ni en el temor perturbación. Es veloz, sincero, piadoso, agradable y gozoso, fuerte, paciente, fiel, prudente, de constancia viril, y jamás se busca a sí mismo...»[z].

Quisiera uno arrancarse el corazón al ver que tantas criaturas inteligentes buscan la libertad fuera de la verdad y del amor. Y entonces es inevitable que la busquen en la destrucción; mas no la encontrarán. Y, sin embargo, a lo ancho de la tierra, los místicos y los santos dan testimonio del amor que libera. Mas la liberación a la cual aspira todo hombre sólo se obtiene en el término de la vida espiritual, cuando el amor —un amor desmedido, pues la medida de amar a Dios es amarle sin medida[a]— ha hecho de la criatura un solo espíritu con Dios.

[y] Santo Tomás: *Sum. contra Gent.,* IV, 22.
[z] *Imitación,* III, 5.
[a] San Bernardo, *De diligendo Deo.*



NOTAS

1. «Yo era un monje piadoso, apegado a mi Orden, hasta tal punto, que me atrevo a decir: Si algún monje ha entrado al cielo por su hábito monástico, yo también puedo entrar» Weim., XXXVIII, 143, 25-27 (1533).

2. Sin hablar de las influencias espirituales que podían exasperar este estado de angustia, parece difícil excluir aquí la hipótesis de un desorden neuropático. Cochlaeus cuenta que un día, en la misa, mientras el sacerdote leía el Evangelio del endemoniado mudo, Lutero, presa del terror, exclamó de repente: *Ha!, non sum!, non sum!,* y cayó de su estrado sobre el pavimento de la iglesia como precipitado por un rayo. (Félix Kuhn, *Luther, sa vie et son ouvre,* t. I, p. 55).

3. «*Si no fuera porque soy doctor,* escribirá más adelante, el diablo me hubiera aniquilado a menudo con este argumento: ¡Tú no tienes misión!». Walch, *Luther's Werke,* XXII, 1.035-1.036.

Otto Scheel ha demostrado[a] que los estudios eclesiásticos de Lutero han sido más serios de lo que piensa Denifle. Lo que sucede es que la escolástica por él estudiada era una escolástica corrompida por el «terminismo» de Occam y de Gabriel Biel, y por ese espíritu nominalista y «pragmático» (quiero decir enderezado a la aplicación práctica, el éxito erístico o la facilidad pedagógica más aún que hacia la verdad) que la rutina de las controversias de escuela desarrolla muy naturalmente.

---

[a] *Martin Luther, vom Katholizismus zur Reformation;* I, *Auf der Schule und Universität,* 1916.

4. Deliberadamente hemos escrito *de hecho* y *en el orden más elevado y sutil,* es decir, en el orden de la experiencia mística y de la vida espiritual, en el orden de las relaciones del alma con Dios y de la búsqueda interior de la perfección cristiana. Este «egocentrismo» místico, que constituye una ilusión de la vida interior, es algo muy distinto que una afirmación teórica que considere al hombre como más interesante que Dios. Precisamente por esto, los textos en que Lutero reproduce la enseñanza tradicional acerca de la subordinación del hombre a Dios, o incluso cuando profesa una especie de doctrina del puro amor de Dios (o más bien del puro odio a nosotros mismos), escribiendo, por ejemplo, que debemos desear ser castigados a causa del pecado que mora en nosotros *(ideo oportet... optare nos perdi et damnari),* y, en una palabra, entregarnos al infierno, sin lo cual no obtendremos misericordia[b], están enteramente al margen de la cuestión.

Como ya se indica en las páginas 17-18 y 21-22, tanto en su doctrina de la justificación cuanto en la preponderancia del problema soteriológico en la teología, se encuentra no ya una expresión directa, sino una transposición ideológica y un signo indirecto del egocentrismo inconsciente, de orden absolutamente espiritual y místico, que consideramos como el primer principio de la evolución psicológica y religiosa de Lutero.

Hay que señalar aún, para evitar cualquier incomprensión, que no es ya *en teoría, y según Lutero,* sino *en realidad, y según la verdad objetiva,* como la doctrina luterana de la justificación, al negar que la gracia santificante borra el pecado original y nos hace intrínsecamente justos, nos encierra para siempre en nuestro yo, tal como decimos en la página 16, y sitúa el centro de nuestra vida religiosa no en Dios, sino en el hombre, pues al no ser ya internamente partícipes de la naturaleza divina, ya no podemos producir el acto vitalmente emanante de nosotros, el acto esencialmente *nuestro,* que procede de la sobrenatural vivificación de Dios en nosotros.

5. «Yo era, entonces, el más presuntuoso de los pretendientes a la justicia, *praesumptuosissimus justitiarius.* (Citado por Janssen, *L'Allemagne et la Réforme,* París, Plon, II, 71.) Apoyándome en mis obras confiaba yo, no en Dios, sino en mi propia justicia». «Tenía la

---

[b] *Comment. sur l'ép. aux Romains,* Ficker, II, 220; cf. ib., 205, 215, 217-220.

pretensión de escalar el cielo» (Kuhn, I, 55) (Cf. Erl., 19, 419; Weim., XLIII, 255, 9-11; 536, 37). Denifle ha demostrado que Lutero exageró bastante las austeridades de su convento, cuya regla era muy moderada, pero parece evidente que se lanzó por cuenta propia a esas penitencias violentas y presuntuosas que hacen los malos monjes. «Me convertí en el perseguidor y horrible verdugo de mi propia vida: hacía ayunos, vigilias, me agotaba a fuerza de orar, lo cual no es sino un suicidio». (Janssen, II 71). A veces, las reacciones eran extrañas: «Sentía tanto alejamiento de Cristo, que cuando veía alguna de sus imágenes, por ejemplo el crucifijo, sentía en seguida gran espanto; hubiera preferido ver al diablo». (Janssen, II,72.) «Tenía gran decaimiento de espíritu, y siempre estaba triste...» (Erl., 31, 273.) Sus hermanos no comprendían en absoluto estas tristezas y pensaban que Lutero pretendía imponerse a ellos por su singularidad, o bien estaba obsesionado por el demonio (Kuhn, I, 54).

6. Enders, I, 66-67. Claro es que la responsabilidad del estado de cosas denunciado en la carta aquí citada recae tanto sobre el régimen de los agustinos de Wittenberg y sobre los superiores religiosos de Lutero cuanto sobre él mismo. Por lo demás, Denifle lo ha hecho notar explícitamente (traducción francesa, 2ª ed., I, 62). Acerca del sentido concerniente al episodio del breviario y la misa, asegura M. Karl Holl *(Revue de Théol. et de Phil.* de Lausanne, août-décembre 1927), que Denifle ha sido *duramente censurado* por M. A.-V. Müller, el cual, «en su calidad de antiguo dominico, conoce bien estas cuestiones». Las censuras de M. Müller[c] han sido a su vez reprimidas rigurosamente por M. Paquier, el traductor francés de Denifle (I, 389 Y ss.).

«Raro mihi integrum tempus est horas persolvendi et celebrandi»; según M. Müller, esto significa: «Raras veces me queda tiempo suficiente para recitar las horas y decir la misa *con holgura y recogimiento;* apenas llego a decir el breviario y la misa». Pues, de hecho, Lutero decía misa todos los días; su frase se refiere, pues, a la precipitación que ponía en el cumplimiento de sus deberes, y a las distracciones de las que se acusa con humildad.

[c] ¿Es menester añadir que ni un escritor protestante animado de grandes prejuicios anticatólicos, ni un «antiguo dominico» que dedica su libro sobre Lutero a su esposa, Lidia, y a su hija Ada, parecen especialmente calificados para apreciar la fidelidad de un religioso al breviario y a la misa?

Explicación de alta fantasía, advierte M. Paquier. Son los años 1533 y 1538 cuando Lutero declara que antaño decía misa cada día, y por tanto, se trata de afirmaciones susceptibles de comprobación; pueden ser ciertas respecto a sus primeros años de sacerdocio, y no de aquellos que se aproximan a su definitiva ruptura. Por otra parte, Lutero referirá también «que en los años precedentes al 1520, época en la cual abandonó del todo su breviario, tenía la costumbre de recitar el sábado, de una vez, el breviario de toda la semana transcurrida[d]; pero, añadía, ¡terminaba por darle vueltas la cabeza! Estas palabras son demasiado precisas para no referirse a hechos reales»[e]. Se ve suficientemente que concuerdan con el sentido obvio de la carta a Lang.

Cuando Lutero escribe a Lang el pasaje aludido, ¿lo hace, como quiere M. Karl Holl, con tristeza? Más bien puede decirse que con un *pesar ineficaz*. En todo caso, si citamos este pasaje no es para mostrar que Lutero no tuviera ningún cordial afecto a la misa y al breviario. Lo citamos para establecer un hecho incontestable, a saber: que estaba volcado en una febril actividad que no le dejaba tiempo para orar como debiera y volverse hacia Dios[f].

7. «Homo sum expositus et involutus societati, crapulae, titillationi, negligentiae aliisque molestiis praeterea quae ex officio me premunt». Enders, I, 431 (20 de febrero de 1519). *Crapula* puede traducirse, bien como «exceso en la comida» (Walther, 1906), o bien como «exceso en el beber». Ambas cosas parecen bastante equiparables.

8. Sermón de 16 de enero de 1519, Weimar, IX, 215, 13 (recensión primitiva, no revisada por Lutero). «Es un combate horrible, dice aún (ib., 4-6); yo lo conozco bien, y también vosotros debéis conocerlo;

[d] Zeitschrift für Kirchengeschichte, IV, 1886, p. 330, número 22 *(Dicta Melanchthoniana)*. Véanse otras citas semejantes en Grisar, I, 225.—Dicho sea en paréntesis, no es necesario creer que en la carta de Lutero la palabra *persolvere* tenga el sentido de *concluir*, de *decir entero*. Significa tan sólo *decir, recitar*. Lutero emplea el vocablo de la plegaria *Aperi Domine* que precede a la recitación del breviario: *Domine... has tibi horas persolvo*. (Nota de M. Paquier).

[e] Denifle-Paquier, 2. ed., I, 391.

[f] Además, cabe advertir, con Denifle, que si bien Lutero solía predicar con frecuencia el recurso a la plegaria, él mismo «no fue nunca hombre de oración» (Denifle-Paquier, I, 196), y que más adelante la vida espiritual y la contemplación no le merecieron sino burla. (Ib., III, 414-415; cf. *in Galat.*, [1531], 1535, Weim., XL, P. II, 110, 14-24).

¡oh, yo lo conozco bien, cuando el diablo aparece y excita la carne y el incendio...».

Más adelante, al declarar Lutero, de acuerdo con su tesis fundamental, que el deber conyugal jamás se realiza sin pecado (Weim, X, P. II, 304, 6, 1522), y que «Dios encubre el pecado, sin el cual no puede existir el matrimonio» *(Opp. exeg.,* lat, IV, 10, hacia 1538, Weim., XLII, 582, 29-31), dirá aún más explícitamente: «Esta palabra de Dios, 'creced y multiplicaos', no es un precepto: es más que un precepto: es una obra divina, y no está en nuestro poder impedirla o permitirla; es para mí cosa tan necesaria como ser hombre, y más necesaria que comer, beber, sentarme, escupir, dormir y despertarme. Esta operación es nuestra misma naturaleza, un instinto tan profundamente enraizado como los miembros que tenemos para ese fin». *(Sermón sobre el matrimonio,* 1522, Weim., X, P. II, 276, 21-26). «Dios no relevó al hombre y a la mujer de sus conformaciones particulares, de los órganos sexuales, de la semilla y de sus frutos; el cuerpo de un cristiano debe producir gérmenes, debe multiplicarse y comportarse como los de los otros hombres, como el de los pájaros y los restantes animales; para ese fin fue creado por Dios, de tal modo que, a no ser que haga Dios un milagro, la necesidad exige que el hombre se una a la mujer y la mujer al hombre...» (1523, Weim., XII, 113. Cf. XII, 66, 31). Ejemplo significativo de la manera de pensar del Reformador. El precepto moral, impuesto a la *humanidad* en su conjunto, de *conservar la especie de las creaturas racionales,* a fin de que sea completado el número de los elegidos (cf. *Sum. Theol.* II-II, 52, 2, ad 1), es confundido por él con la natural presión ejercida en cada individuo por el instinto de su *animalidad.* El pensamiento de Lutero es representativo de todo un aspecto del pensamiento moderno y materializa todo cuanto toca. Este sermón sobre el matrimonio constituye un digno pórtico de las miserias de una edad que odia la castidad no menos que la pobreza.

9. A veces, como hace notar Grisar, esta afirmación de Lutero significa tan sólo que la concupiscencia, «incentivo del pecado», es *indesarraigable* [g]. Pero de este exactísimo sentido, Lutero, que identifica la

[g] Es sabido que, en el lenguaje teológico, la palabra concupiscencia no designa solamente la codicia de la carne, sino la propensión general hacia un desordenado amor propio y amor a los bienes perecederos. Esta propensión es el «incentivo del pecado» *(fomes peccati)* que habita en nosotros, incluso

concupiscencia con el pecado original, convertido de ese modo en imborrable, y no admitiendo la posibilidad de una justicia intrínseca en el hombre, falsea el sentido en el que tanto insistió Denifle, y según el cual la concupiscencia es *indomable e irresistible,* si no ya en cada caso particular, por lo menos en general y para la totalidad de la vida. «Al decir que la concupiscencia es absolutamente invencible, Lutero quiere afirmar no sólo que jamás se extingue y que nace en nosotros cada día con sus incitaciones a la violación de la ley, sino que, además, se nos presenta con los caracteres de Anteo, el gigante invencible, a quien nadie resiste y que derriba a sus adversarios» (Denifle, *Luther et le Luthéranisme,* trad. J. Paquier, París, Picard, 2ª ed., 1916, II, 399). Cf. *Coment. de l'ép. aux Rom.* (Ficker, II, 145, I): «Hic Cerberus, latrator incompescibilis, et Anthaeus in terra dimissus insuperabilis».

Como muy justamente demuestra M. Paquier (Denifle, II, 391, nota 1), la doctrina misma de la *inutilidad* de las buenas obras presupone lógicamente esta teoría, porque, en definitiva, si las obras son inútiles es porque, habiendo viciado irremediablemente nuestra naturaleza el pecado original, nuestra actividad procede de un principio radicalmente corrompido. [M. Karl Holl[h], cuando por defender a Lutero contra Denifle intenta demostrar que la *concupiscentia* se identifica para Lutero con el amor del propio bien, que se desliza en todas las cosas corrompiendo

---

después del bautismo, como una llaga de nuestra naturaleza; es la huella del pecado original, pero no es el propio pecado, pues éste fue borrado por el bautismo y la gracia santificante.

Cuando Lutero dice que *la concupiscencia es invencible,* está pensando en la concupiscencia entendida en un sentido universal, y no exclusivamente en la codicia de la carne. (Denifle no ha puntualizado más que el propio Lutero estos dos sentidos de la palabra concupiscencia). M. Karl Hall no ha visto que si la concupiscencia se identifica para Lutero con el amor propio, conserva también para él tanto el sentido general de fuente de la agitación y del pecado como su sentido, más restringido, de codicia de la carne. En todo caso, para Lutero, como reconoce M. Karl Holl *(Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* t, I, *Luther,* 1927, pp. 136-137), la concupiscencia es algo más que incentivo del pecado, es pecado en el más estricto sentido de la palabra.

[h] Karl Holl, *Gesammelte Aufsätze zur Kirchengeschichte,* I, *Luther,* Tübingen 1927, pp. 130, 137, 138, 181.

nuestras mejores intenciones[i], confirma, a pesar suyo, la interpretación de Denifle. Porque si nuestra naturaleza está tan viciada que nuestro natural deseo de felicidad se halla substancialmente envenenado de egoísmo culpable, y constituye, bajo el nombre de concupiscencia y en calidad de pecado original que habita en nosotros, un simple y puro pecado, es claro que tal pecado resulta *invencible e insuperable,* y tan imposible de apartar de nosotros como nuestra propia naturaleza]. Hay que reconocer que Denifle ha llegado en este punto hasta el fondo de la cuestión, y que a pesar de la brutalidad que a veces mancha sus análisis ha sabido penetrar en la psicología de Lutero más agudamente que Grisar[i]. «Por lo demás, hay que añadir que Lutero no ha deducido de su sistema *todo lo que lógicamente contenía»* (así exhorta a menudo él luchar contra las malas tendencias, y quiere que la justificación por la fe sea coronada con el cumplimiento de los mandamientos). «Su nominalismo, un cierto buen sentido, el miedo de comprometer su causa, todo se confabula para permitirle y aconsejarle estas contradicciones». (Paquier, *loc. cit.).*

10. Como ya lo indica suficientemente nuestro texto (pp. 13 a 17), pensamos aquí en una caída *mística, espiritual,* y no en una caída carnal (tesis tanto más verosímil cuanto más tarde se fije la fecha de la crisis decisiva de Lutero. Cf. nota 12). Sobre este punto nuestra interpretación difiere substancialmente de la de Denifle. Sólo *después* de esta caída mística sobrevino el incendio carnal. «Estoy sumido en la ociosidad, ¡ay de mí!, descuidando la oración, sin gemir ni una vez por la Iglesia de Dios, escribe en Wartburgo en 1521. Ardo en el vasto incendio de mi carne indómita. Debiera experimentar el ardor del espíritu, y solamente experimento el ardor de la carne, del deseo, de la pereza, de

[i] Ello no significa que adoptemos simplemente la tesis de Denifle sobre Lutero (cf. nota 10). Para nosotros, cuando Lutero afirma que la concupiscencia es invencible, su propia experiencia ha sido la primera condición de su «iluminación» doctrinal y ha desempeñado el principal papel, pero no se trata de que él haya sido vencido en el orden carnal y sexual, sino sobre todo en el orden espiritual y místico.

Denifle es un erudito eminente; pero, a veces, sus interpretaciones no pasan de ser *materiales*. La violencia que pone en su demoledora empresa, si por un lado es más favorable para la penetración psicológica que una actitud liberalmente comedida, le conduce, sin embargo, a simplificaciones excesivas; también suele ocurrirle que ignora el gran interés especulativo de ciertos errores de la teología luterana. Estas observaciones no disminuyen la importancia de su obra, con la que renovó los estudios luteranos. Pero demuestran que el filósofo debe en ellos buscar, ante todo, los materiales, preciosos por lo demás.

la ociosidad, de la somnolencia...» (*A Melanchthon,* 13 de julio de 1521, Enders, III, 189. Aun cuando se prescinda de un cierto carácter hiperbólico y convencional en estas confidencias, no podrá rechazarse la declaración que contienen).

11. Que aquel «acontecimiento de la Torre», donde Lutero tomó conciencia de la doctrina de la gracia, haya sido considerado por él como una *revelación inmediata* de Dios, no contradice en nada al análisis psicológico bosquejado aquí. A nuestro juicio, pues, Lutero no es el hombre vencido por la carne, que inventa luego una justificación teórica de su situación. No. Es más bien en el orden de la búsqueda ascética y mística de la perfección donde creemos que su vida interior comenzó a descentrarse (puesto que él más bien trataba de persuadirse de la propia santidad y sentirse exento de pecado que de adherirse a Dios por el amor), y fue contra una tentación de naturaleza esencialmente espiritual contra lo que, en razón, incluso, de esa falsa posición inicial, se debatió luego vanamente para declararse al fin vencido. Puede decirse, es cierto, que sucumbió a la carne, pero fue místicamente, en el fondo del corazón, en un consentimiento espiritual a la miseria imposible de desarraigar de nuestra condición carnal, y a la inutilidad del esfuerzo humano. Todas estas turbaciones de alma formaban el acompañamiento psicológico y las condiciones determinantes de la *iluminación divina* de la Torre, que le permitió declararse pecador sin desesperar de la salvación (pero desesperando del poder eficazmente santificante de la gracia), y le devolvió, inicialmente por lo menos, la paz interior, enseñándole que estamos justificados por los méritos de Cristo como por una capa que cubre al pecado que en nosotros habita.

Habiendo comenzado las meditaciones de Lutero sobre este tema en 1515, según Denifle, o incluso ya desde antes de 1511, según Karl Holl, no hay lugar a decir que su teología ha sido *posterior en el tiempo* a su experiencia interna, sino más bien que se han desarrollado simultáneamente, para culminar en el mismo momento: la una, en la revelación de la Torre, y la otra, en la declaración interior de que el mal radical que vicia nuestra naturaleza es invencible. Al decir que la doctrina de Lutero expresa, ante todo, sus estados interiores, sus aventuras y su historia individual (p. 29), y que la primera ha nacido de la segunda (p. 28), lo que atribuimos a ésta sobre aquélla es una prioridad ontológica, una prioridad *de naturaleza* y de valor determinante, más bien que una

prioridad cronológica y de tiempo. Acerca de la doctrina luterana de la fe, véanse las notas 28[a], 39 y 40.

12. *Op. exeg. lat.,* VII (1540-41), p. 74 (Weim., XLIII, 537, 24). Según Denifle, la crisis decisiva de Lutero debe situarse en 1515. Karl Holl opina que tuvo lugar antes, y sitúa en la época de la segunda estancia de Lutero en Wittenberg y antes de comenzar las lecciones del Psalterio —por consiguiente, entre el verano de 1511 y la primavera de 1513—, la iluminación liberadora (que versó sobre la justicia de Cristo, que nos es imputada por la fe sola), conocida con el nombre de *acontecimiento de la Torre.* Cf. André Jundt: *Le Développement de la pensée religieuse de Luther jusqu' en 1517,* París 1906; Henri Strohl: *L'Évolution religieuse de Luther jusqu' au 1515,* Strasbourg 1922; *L'Épanouissement de la pensée religieuse de Luther de 1515 à 1520,* 1924. Cristiani: *Du Luthéranisme au Protestantisme, évolution religieuse de Luther de 1517 à 1528;* Karl Holl, op. cit., 1927.

13. Este famoso *pecca fortiter* no significa, en la mente de Lutero, una *exhortación al pecado,* y si lo citamos no es, evidentemente, en tal sentido. Lutero pensaba que las buenas obras, si bien son inútiles para la salvación, deben seguir necesariamente, como una especie de epifenómeno, a la fe salvadora[j], y que ésta, haciendo que el alma sea inseparable de Dios, debía impedir las malas obras. Al enunciar la fórmula aludida en la célebre carta a Melanchthon, de 1 de agosto de 1521, formulaba un resumen de toda su dialéctica teológica y ascética, de toda su medicina espiritual, y sólo bajo este título recordamos aquí esa fórmula.

Hallándonos empecatados hasta la médula (en el sentido de que la concupiscencia o el pecado original, subsistente siempre en nosotros, vicia radicalmente todos nuestros actos, incluso los exteriormente buenos), sin embargo nos salvamos por la imputación de los méritos de Cristo. Lo esencial es reconocernos pecadores y desesperar francamente de nosotros mismos, declararnos pecadores *para siempre* («Deus non facit salvos ficte peccatores»), y entonces la confianza en los méritos del Salvador nos salvará *para siempre.* Desde este momento es claro que si, como sucede de hecho (a pesar de los resultados teóricamente infalibles atribuidos a la fe, y sin duda, porque nuestra fe es en sí misma muy

---

[j] «Si crees, las buenas obras seguirán necesariamente a tu fe». Weim., XII, 559 (1523).

débil), recaemos en el pecado, bastará que nos entreguemos más vigorosamente a la fe para quedar salvos con toda seguridad. El único remedio de la esencial miseria propia de nuestra naturaleza es recurrir a la fe-confianza y fortalecerla; éste es el motivo por el cual el pecado contra la fe es el único verdaderamente grave y funesto. Incluso si un pecado actual es ocasión de que reconozcamos nuestra corrupción esencial y de que ejercitemos nuestra fe, ese pecado será para nosotros más meritorio que todas las buenas obras y que todos los esfuerzos virtuosos[k]. ¡Peca, pues, animosamente, hombre desdichado! Y cree todavía más animosamente, y todo te irá bien.

Precisamente porque esta fórmula es la viva expresión de la dialéctica teológica de Lutero, nos importa y conviene insistir en ella. El error mortal del reformador consiste en creer que la salvación es procurada exclusivamente por la *fe* (que puede coexistir con el pecado[l]), y por una imputación exterior, y no por la *caridad,* que regenera y justifica interiormente al hombre, le hace producir obras realmente buenas y exige de él que luche por conservar, adquirir y fortalecer las virtudes. Dios no salva a pecadores simulados; pero tampoco salva a los justos ficticios. Lutero ha conocido la realidad de nuestro estado de pecadores; debiera haber sabido también, y de antemano, la realidad de la gracia y de la caridad, de la justicia infusa. Esta es la gran realidad

---

[k] «Et ecce vitio affectus in illa [bona gratiae et merita] praesumentis fit, ut... facilius in peccatis sit sperare in Deum *et tutius,* quam in meritis et bonis. Et sic... *periculosum* est hominem in multis gratiis et meritis usque ad mortem relinqui, quia vix discet in Deum sperare, nisi difficillime, imo sine spiritu nequaquam». *Opera latina varii arg.,* I, 239 (1516). [Texto que falta en Weim., por razones bastante discutibles (cf I, 144).] La carta a Weller no hace sino proporcionar una ilustración pintoresca y dramatizada de esta teología morbosa.

[l] Según el dogma católico, la fe puede coexistir con el pecado, y entonces es «fe informe», fe sin caridad y sin gracia santificante. (Lo mismo ocurre con la esperanza, y por eso el pecador, que ha perdido la gracia santificante y la caridad, puede orar y hacer lo que esté en su mano para recuperarlos).

Para Lutero, también la fe puede coexistir con el pecado, pero en otro sentido: 1º, en el de que nuestra naturaleza, *como tal,* permanece esencialmente mala y maldita bajo la fe y la misericordia, que incluso la salvan sin hacernos interiormente justos: 2º, en el sentido de que los pecados actuales, que de por sí excluye la fe (pero que a pesar de la fe escapan a nuestra fragilidad), no nos hacen perder, sin embargo, la fe que salva. Quimeras de una teología incurablemente nominalista que yuxtapone los contrarios.

que desconocen todavía los defensores de Lutero (cf. Karl Holl, op. cit., pp. 234 y ss.), víctimas, como él, de una teología psicologista y empirista, que les enmascara la más alta obra de la potencia divina. Como si las debilidades y las impurezas, todas las tendencias demasiado reales y las propensiones al mal que continuamente comprobamos en nosotros (¡pero que no son el pecado mortal!) impidieran la realidad de la regeneración que nos rectifica intrínsecamente en la esencia misma del alma y en sus facultades. Desde entonces, para Lutero, *sufficit quod agnovimus,* etc. Véase más adelante nota 40.

14. Para decir verdad, eran otros, Melanchthon en particular, los encargados por Lutero de «racionalizar» la nueva doctrina. Como ya ha puesto de relieve Dilthey, Melanchthon y su Aristóteles impregnado de humanismo, nominalismo y pedagogía, han desempeñado, desde este punto de vista —esperando la metafísica de Suárez, que iba a tener un gran éxito universitario en Alemania[m]—, un papel importante en la preparación de la moderna filosofía alemana. Pero es el Reformador la fuente de donde proviene originariamente todo el ímpetu y la savia de la nueva teología. Él fue la cabeza, y su espíritu, más o menos encubierto por el velo de la escolástica universitaria, había de empollar en la conciencia protestante alemana para brotar en ciertos momentos, bajo formas imprevistas, con Lessing, por ejemplo.

15. Acerca de Lutero y el agustinismo, véase la comunicación del abate Paquier, el erudito traductor de Denifle, a la Sociedad Filosófica de Santo Tomás de Aquino, sesión de 21 de febrero de 1923 *(Revue de Philosophie,* marzo-abril de 1923). El autor examina ahí las controversias suscitadas por Müller, cuyas conclusiones declara «apresuradas» y las afirmaciones «frecuentemente arriesgadas». Sin embargo, no hay que olvidar que en la Edad Media, e incluso al final de la Edad Media, existió un agustinismo que no fue ignorado por Lutero, el cual debió ejercer influencia sobre su doctrina de la justificación. «Acerca de la oposición entre las dos grandes escuelas agustiniana y tomista —escribe M. Paquier—, Lutero no estaba, ni mucho menos, carente de información. En 1518 escribía contra el dominico Silvestre Priérias, maestro

[m] Cf. Karl Eschweiler: *Die Philosophie der spanischen Spätscholastik auf den Deutschen Universitäten des siebzehnten Jahrhunderts,* 1928 «Spanische Forschungen der Görresgesellschaft», Bd. I).

del Sagrado Palacio: «Muy pronto hará *trescientos años* que la Iglesia sufre de esta pasión malsana, de esta verdadera lujuria que os empuja a corromper la doctrina; daño sin igual que le viene de los doctores escolásticos». Dos meses después precisaba, dando nombres: «Santo Tomás, el P. Buenaventura, Alejandro Alés, son, sin duda, hombres notables; sin embargo, es justo preferir a ellos la verdad, y luego la autoridad del Papa y de la Iglesia... *Al cabo de más de trescientos años,* las universidades y los numerosos hombres notables que en ellas vivieron no han sabido más que ocuparse de Aristóteles, extendiendo sus errores más allá que la verdad que él haya podido enseñar» (Weim., I, 611, 21-28. Cf. Enders, II, 103-121).

Desde este punto de vista, el luteranismo aparece como un episodio catastrófico de la vieja lucha entablada contra el tomismo por el celo imprudente de algunos presuntos discípulos de San Agustín. Lo cual no impide que si Lutero halló en los teólogos agustinianos una terminología peligrosa y la teoría, más o menos apoyada, de la identidad formal entre la concupiscencia y el pecado original, haya sido preciso el drama de su experiencia religiosa y la «iluminación divina» del acontecimiento de la Torre para que la lógica interna de esta teoría cristalizase en herejía.

Recordemos que, según Santo Tomás, intérprete del más auténtico pensamiento de San Agustín y eco de toda la tradición católica, la concupiscencia sólo es el elemento *material* del pecado original; su persistencia en nosotros no impide que el pecado original sea borrado por el bautismo y que la gracia santificante resida intrínsecamente en nuestra alma *(Sum. Theol.,* I-II, 82, 3).

16. Cualquiera que, debidamente ilustrado, rehuse, aunque sea en un solo punto, su adhesión a las verdades reveladas propuestas por el magisterio de la Iglesia, pierde por ello mismo la fe teologal. (Cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.,* II, II, 5, 3).

17. «Mi querido hermano —escribe ahora Lutero—, tú desearías tener el sentimiento de tu justicia; esto es, percibir la justicia como percibes el pecado; esto no puede ser» *(In Galat.* [1531], 1535,; Weim., XL, P. II, 24 27-29). «No debes prestar oídos a ese sentimiento, sino decir: aunque me parezca que estoy sumergido en el pecado hasta el fondo, y que me anego en él, aunque crea que Dios se ha apartado de mí y que se halla irritado contra mí, en el fondo nada de esto es verdad, sólo se trata de un puro sueño... Así, pues, tu obligación no consiste en *sentir* que

posees la justicia, sino en *creerlo;* si no crees que eres justo cometes una horrible blasfemia contra el Cristo» (Ib., 31-32). También escribe, por otra parte (mas la diferencia sólo consiste en la expresión, pues se trata siempre de la seguridad proporcionada por la fe-confianza): «El cristianismo no es sino una continua ejercitación en *sentir* que no te encuentras en pecado, aunque peques, sino que tus pecados son echados sobre Cristo» (*Op. exeg. lat.*, XXIII, 142 [1532-1534], Weim., XXV, 331, 7-16). Ya en 1518 escribía: «Es deber nuestro creer que complacemos a Dios» (Weim., II, 46).

Personalmente, este ejercicio de la fe-confianza no lograba liberarle de la tristeza y de la ansiedad. Se veía precisado a acudir a otros medios en las tentaciones de desesperación (véase más adelante notas 23 y 24).

18. Es menester recordar aquí que un acto «vital» es un acto que sale de la actividad propia e inmanente por la cual nos movemos a nosotros mismos. Lutero negaba que el hombre pueda, bajo la acción de la gracia, prepararse para la justificación y producir activamente por sí mismo una obra verdaderamente buena.

19. Véanse los nueve retratos reproducidos en Denifle-Paquier, tomo IV, pp. 237 y ss. Cf., igualmente Hans Preuss, *Lutherbildnisse,* Leipzig 1912. Construir sobre una serie de retratos una exposición sistemática del estado interior de un personaje, implica evidentemente un amplio porcentaje de interpretación subjetiva. Por este motivo, Denifle (o más bien el P. Weiss, adaptándose a las indicaciones de aquél) ha suprimido justamente de la segunda edición de su libro el *capítulo* que había dedicado a *Lutero, según sus retratos.* Pero los retratos continúan figurando en esta segunda edición, con muy buen acuerdo. Pues ninguna razón hay para dejar de someter a los ojos del lector los documentos iconográficos, de los cuales cada cual apreciará por sí mismo la significación según su perspicacia.

Nosotros, ciertamente, hemos hecho notar que los últimos retratos son «de una sorprendente bestialidad». Tal afirmación parece obvia, pero es bastante comprensible que los admiradores de Lutero tengan otra opinión, y no pretendemos imponerles la nuestra. Lo que, en todo caso, han de aceptar como incontestable, es el carácter estercolario de los grabados de esa *Imagen del Papado*[n] que el Reformador entregó a Matías

[n] Cf. Denifle-Paquier, IV, 120; 265-277,

Wanckel como su testamento y que arguye demasiado claramente sus tortuosidades imaginativas de los últimos años.

20. Ya es sabido lo que era la polémica de Lutero en lo concerniente a falsificaciones (cf. el índice de Denifle, IV, 300), calumnias, bufonadas y obscenidades (véanse los panfletos del Asno-Papa y del Ternero-Monje en la *Imagen del Papado,* etc.). Jamás le arredró la mentira. «Una mentira necesaria, decía él mismo a propósito de la bigamia de Felipe de Hesse, una mentira útil, una mentira compasiva, ninguna de estas mentiras va contra Dios... ¿ Qué mal puede existir en el hecho de que, por un bien mayor y en consideración a la Iglesia cristiana, se incurra en una buena y grande[o] mentira?» (Lenz: *Briefwechsel Landgraf Philipps von Hessen mit Bucer,* I, 373-376). Acerca de Lutero y la mentira. Cf. Denifle-Paquier, I, 218-224, Grisar, III, 1016-1019. No sin fundamento, llamaba el duque Jorge de Sajonia a Lutero «el hombre más fríamente mentiroso que jamás conociera». «Nos vemos obligados a tener que decir y escribir de él que este fraile apóstata miente delante de nuestro propio rostro como un infame condenado, deshonesto y perjuro» (19 de diciembre de 1528, a propósito del asunto Pack).

Recuerdo aquí los procedimientos por los cuales se impuso la Reforma al pueblo de Sajonia y en los países escandinavos. El pueblo, a pesar de su grave dejación en el aspecto moral, estaba relativamente menos corrompido que sus jefes temporales y espirituales, y por otra parte, los bienes robados a la Iglesia no eran para él. Quería permanecer fiel a su religión, y un cambio brusco hubiera provocado revueltas. ¿Qué se hizo entonces? Por medio de una serie de medidas hábilmente calculadas se graduaron las novedades doctrinales y del culto, hasta el punto de que fueran insensibles; así fue separado el pueblo de la comunión de la Iglesia sin que él se apercibiera. Lutero escribía en 1545: «Como entonces (poco después de su apostasía) nuestra doctrina era nueva y en el mundo entero escandalizaba a las masas, no tuve más remedio que avanzar con precaución y dejar de lado, por causa de los débiles, muchos puntos, lo cual no he vuelto a hacer en adelante». Por ejemplo, según la frase de Melanchthon, «el mundo estaba tan apegado

[o] En lugar de *starke,* Walther *(Für Luther wider Rom,* 1906, p. 421) quiere que se lea *stracke Lüge.* En ese caso habría que traducir: «¿Qué mal puede haber... en el hecho de incurrir *resueltamente* en una buena mentira ?». Esta variante en nada cambia el fondo de la cuestión.

a la misa, que parecía que nada pudiera arrancarla del corazón del hombre» *(Corp. Reform.,* I, 842). Lutero, pues, había mantenido la misa en los formularios oficiales de 1527 y 1528 en Sajonia. Se había conservado la elevación de la hostia y del cáliz; pero Lutero había suprimido el canon sin advertírselo al público. «El sacerdote, decía, puede arreglárselas muy bien para que el hombre del pueblo ignore siempre el cambio operado y pueda asistir a la misa sin encontrar en ella nada que pueda escandalizarle...». En su opúsculo sobre *la celebración de la misa en alemán,* decía allí: «Los sacerdotes ya saben qué razones hay para que sea su deber suprimir el canon» (Lutero negaba el *sacrificio* de la misa); «en cuanto a los laicos, es inútil hablar de ello». Igualmente, Gustavo Vasa declaró a su pueblo: «No queremos otra religión que la que siguieron nuestros antepasados», y al mismo tiempo introducía la herejía en sus Estados.

Acerca de la intemperancia de Lutero, cf. Denifle, I, 180-184. Según el testimonio de Melanchthon, Lutero podía pasar cuatro días enteros sin comer ni beber. «También con frecuencia se pasaba muchos días sin comer más que un poco de pan y un arenque» (Kuhn, I, 54). Pero sabía resarcirse: «Me atraco como un checo y bebo como un alemán», escribía a Catalina Bora[p] (2 de julio de 1540, Burkhard, *Martin Luthers Briefwechsel* [1866], p. 357).

---

[p] Karl Holl me reprocha haber citado por Janssen esta carta a Catalina Bora (véase la respuesta de éste a las críticas de Köstlin en *Ein zweites Wort an meine Kritiker,* 1883). Sin duda, este pasaje (atenuado en Wette [1828], V, 298, 16 de Julio de 1540) debe leerse de acuerdo con ese tono de broma que usaba habitualmente Lutero en sus pláticas familiares. Póngase, sin embargo, en relación con otros textos, por ejemplo: «Ego otiosus et crapulosus sedeo tota die» (1521, de la Wartbourg, Enders, III, 154), y en la famosa carta a Weller (1530, Enders, VIII, 160, 72): «¿Qué razón crees que tengo para darme mucho a la bebida, para hablar mucho y para amar las buenas comidas? Esto ocurre cuando el demonio se prepara para burlarse de mí y atormentarme, y yo quiero tomarle la delantera». «¡Comed, pues, decía a los que están tentados de malos pensamientos; bebed, entregaos a la alegría! Cuando el cuerpo sufre tentación, es menester darle de comer y de beber en abundancia. Que ayunen los libertinos» (Mathesius, en Lösche, *Anal. Lutherana et Melanchthoniana,* Gotha, 1892, n. 372, citado por Denifle-Paquier, I, 182), Denifle cita también el testimonio del farmacéutico que examinó el cuerpo de Lutero después de muerto. «... A consecuencia de excesos en la bebida y la comida, su cuerpo estaba lleno de humores corrompidos. Lutero tenía, en efecto, una dieta copiosa y superabundancia de vinos dulces y extranjeros. Se cuenta que bebía cada día, en el almuerzo y en la cena, un sextario de vino dulce y extranjero. *(El sextario venía a equivaler a medio litro,* ndt.). (Cf. Paulus; *Luthers Lebensende und der Eislebener Apotheker Johann Landau,* Mainz, 1896). ¡Vamos! No atribuimos, pues,

21. *Wider den falsch genannten geistlichen Stand,* 1522; Weim., X, P. II, 155-156.

Al recordar estas cosas no obedecemos a un frívolo deseo de polémica fácil ni al designio de hacer odioso el luteranismo con la ayuda de detalles históricos elegidos con intención denigratoria. Este género de argumentos no son de nuestro gusto, y la común miseria de nuestra especie, que hace que toda multitud humana lleve sobre el hombro su fardo de escándalos, los convierte, justamente, en poco eficaces. Igualmente es bien claro que los hechos en cuestión no son imputables a todos aquellos que siguieron a Lutero en su «Reforma». Estos hechos existen, sin embargo, e incluso, aunque evitemos generalizarlos, resultan sintomáticos de una época. Pocos espectáculos hay tan vergonzosos como el que ofreció por entonces en Alemania el frenesí carnal de muchos clérigos y religiosos de ambos sexos *liberados* por Lutero, miembros gangrenados, que tan sólo aguardaban una ocasión para desgajarse del cuerpo de la Iglesia. A decir verdad, la decadencia del clero era tan grande que la situación se hacía insostenible: era preciso que el hecho volviera a la altura del derecho por un triunfo de la santidad, o por el contrario, que el derecho descendiese al nivel del hecho por un triunfo de la concupiscencia, que es en lo que consistió la reforma luterana.

¡Decepción, engaño trágico! El objeto de Lutero era salvar y renovar la *moralidad*, pero espoleado por la renuncia a los combates imposibles, ha buscado su procedimiento reformador en la polémica contra la ley y las obras, en lugar de buscarlo en el heroísmo cristiano y en las victorias del amor[q]. El resultado, absolutamente contrario a sus deseos, era seguro ya de antemano. (Y él mismo habría de realizar la experiencia en su propia vida interior, aun cuando permaneciese por encima de los desbordamientos que deploraba y gimiese por los excesos y

---

un crimen a Lutero diciendo que fue gran bebedor y comedor; por lo menos, sea lícito señalar que también desde este punto de vista, el Evangelio había puesto en libertad al antiguo fraile. Añadamos que esta nota no tiene más objeto que el de justificar frente a un crítico, a nuestro juicio un tanto excesivamente arrogante, una cita hecha de pasada.

[q] A decir verdad, introducía así un nuevo concepto de la moralidad misma, que ya no se definió por *relación* a una regla y como conformidad del corazón a las ordenaciones eternas, sino que se convierte en una especie de *absoluto interno,* en un estado absoluto del corazón (un sentimiento de libertad), que se da independientemente de la regla.

escándalos que sin cesar veía aumentar en torno suyo.) Es sabido que los sacerdotes y religiosos reformados se dedicaron, a veces formando verdaderas bandas, a arrancar a las religiosas de sus claustros para hacerlas sus «esposas». Una vez realizada la evasión del convento llegaban a hacer cosas inauditas: ejercían una especie de comercio de religiosas profanadas y las ponían, literalmente, en venta. «Nueve nos han llegado», escribía un sacerdote apóstata a otro; «son bellas, graciosas y todas nobles; no hay ninguna de cincuenta años. A ti, querido hermano, te he destinado la mayor para mujer legítima; pero si quieres otra más joven, podrás elegir entre las más bellas» (Denifle-Paquier, I, 27-28). En este estado de cosas hay que decir que Lutero, más bien que *producir* el mal, lo *desató;* en todo caso, se trata de una responsabilidad suficientemente pesada.

Después de un rapto de religiosas que tuvo lugar la noche del *Sábado Santo* de 1523, Lutero llamó al burgués Koppe, organizador de esta proeza, «bienaventurado ladrón», y le escribió: «Lo mismo que Cristo, habéis sacado a esas pobres almas de la prisión de la tiranía humana; lo habéis hecho en una fecha providencialmente indicada, en esté momento de Pascua en que Cristo ha destruído la prisión de los suyos»). (Ib., 40, Weim., IX, 394-395). Él mismo se hallaba rodeado de religiosas de esa suerte, reintegradas a la naturaleza[r]. Su Catalina Bora era una de ellas. Es curioso señalar que el resultado de esta guerra contra la virginidad cristiana fue un innoble desprecio hacia la mujer: «La obra y la palabra de Dios nos dicen claramente que las mujeres deben servir o al matrimonio o a la prostitución» (Weim. XII, 94, 20-22 [1523]). Si las mujeres se casan y mueren a fuerza de procrear, no hay en ello mal alguno; que mueran, con tal de que procreen; para eso están» (Erl., 20, 84; Weim X, P. II, 301, 13, *Sermón sobre el matrimonio,* 1522). Y sólo cito lo que puede transcribirse.

No recibas la gracia de Dios en vano, dice Lutero a los clérigos, invitándoles a romper el voto de castidad. «Sólo tendréis un breve momento de vergüenza; luego vendrán años hermosos, llenos de honor. Que Cristo te dé su gracia a fin de que, por su espíritu, sus palabras se tornen vida y

[r] *Nulla Phyllis nonnis est nostris mammosior,* escribía el luterano Eoban Hesse. (Denifle, I, 189. *Helii Eobani Hessi et amicorum ipsius epp. famil. libri XII,* Marpurgi, 1543, p. 87).

fuerza en tu corazón». (De Wette, II, 640). Difunde una piedad que es, en sí misma, morbosa entre los jóvenes y las muchachas que sufren el tormentoso fuego de los sentidos (Enders, III, 207, agosto de 1521), y emplea su evangélico celo en liberar la *libido,* declarando, sin embargo, que «nada puede curar la *libido,* ni siquiera el matrimonio, pues la mayor parte de las personas casadas vive en adulterio —*libido nullo remedio potest curari, nequidem conjugio*—. (*Op. exeg. lat.,* I, 212, 26-27, 29-30 [1536J, Weim., XLII, 8-10). De hecho puede señalarse un cierto parentesco entre la *libido* luterana y la freudiana. (Cf. Weim., XVI, 510-512, 5 de noviembre de 1525).

«Poco a poco —escribe Denifle—, Lutero pensó, habló y escribió bajo la influencia de una delectación lujuriosa; de ahí salieron esos escritos (contra la castidad) a los cuales sólo cabe hallar parangón, y aun difícilmente entre los más depravados escritores». (I, 172). Desde este punto de vista es harto característica la sacrílega mezcolanza de impudicia y evangelismo, de la cual parece ser él el inventor. (Cf., carta de 22 de julio de 1525, Enders, V, 222; del 6 de diciembre de 1525, Enders, V, 279).

Por desagradable que sea el objeto, estas indicaciones históricas proporcionan una idea del estado moral de Lutero después de su caída —estado moral que fue un *resultado* más bien que la *causa*—. Se concibe que estos recuerdos sean muy desagradables para los luteranos de hoy, más próximos al puritanismo vigilante que a las demasías y expansiones de Lutero. Sin embargo, hacíase preciso recordarlos, antes de buscar su significación profunda. También aquí el principio es espiritual. La causa originaria de la polémica de Lutero contra el celibato es, en realidad, una desviación de la búsqueda mística señalada al comienzo de este capítulo; pero luego esa intensa religiosidad sensualista se ha deslizado por completo hacia el plan de la naturaleza. Lo que a todas horas busca es la libertad interior, la liberación evangélica; pone en primer plano, como condición, la satisfacción de los carnales deseos, que el alma, según él, no podría reprimir constantemente sin encerrarse en insuperables tormentos de conciencia y sin renunciar para siempre a la paz espiritual. Así es como permanece tan *sincero* en sus aspiraciones religiosas, incluso cuando sufre la inevitable ley del destino que eligió. Por eso hay en él una terrible mezcla de cinismo y candor, de súplica y bellaquería. No comprendió que los sacrificios voluntariamente

impuestos a la naturaleza no son coacciones, sino liberaciones, cuando el amor los realiza; tampoco comprendió que en las cosas espirituales sólo es fecunda la pureza, y que ésta es precisamente la condición de esa libertad y de esa paz que San Pablo considera privilegios del hombre espiritual. Su odio a la virginidad contenía una esencia metafísica, teológica, y eso es lo que la hacía tan perniciosa.

¿Cómo sorprenderse de que el primer efecto de la predicación del puro Evangelio haya sido, a pesar de las quejas y reproches del malhadado Reformador, el peor desbordamiento de animalidad? La historia alemana de esta época se reduce, según la frase de Heine, a motines sensualistas. «Los pueblos —señalaba Lutero— se portan de una manera tan escandalosa para con el Evangelio, que cuanto más se les predica peores se vuelven». (Weim., XLIX, 584-585 [1544]). «Con esta doctrina, cuanto más se avanza más malo se torna el mundo: tal es la obra y la labor del maldito diablo. Demasiado se ve cuánto más avaro es ahora el pueblo, más cruel, impúdico, desvergonzado y perverso que lo era bajo el papismo» (Weim., XXXVII, 203, 7-10 [1533]). «El adulterio, la fornicación y el incesto no conocen límites», escribía Waldner. Lo peor era la corrupción de la juventud. «Apenas salidos de la cuna —escribía Juan Brenz en 1532, en una obra prologada por Lutero—, los muchachos quieren en seguida tener mujeres, y las muchachas a quienes todavía falta mucho para ser núbiles se pasan el tiempo soñando en los hombres» (Denifle, II, 111-115). La psicología infantil de Freud hubiera podido aplicarse a estos pequeños luteranos, venidos al mundo en una atmósfera de lujuria, como puede aplicarse a algunos medios especialmente preparados del siglo XX.

22. «Los papistas ponen en el cielo a gentes que sólo supieron acumular obras; entre tantas leyendas de santos no hay una sola que nos descubra a un verdadero santo, a un hombre que haya poseído la verdadera santidad cristiana, la santidad por la fe. Toda su santidad consiste en haber orado mucho, haber ayunado mucho, haber trabajado mucho, haberse mortificado, haber tenido un mal lecho y ropas demasiado duras. Este género de santidad, poco más o menos, pueden también practicarla cada día los perros y los puercos». Weim., XXX, P. III, 39-40; 409, 1-5 [1531].)

23. Enders, VIII, 160-161 (1530). Esta carta a Jerónimo Weller, no lo ignoramos, es una espina para los apologistas de Lutero. Sin embargo,

no hay aquí razón suficiente para abstenernos de citarla. ¿Qué esfuerzos de exégesis pueden jamás conducir, según la frase de Denifle (Denifle-Paquier, II, 131[2]), «a no ver que Lutero quiere sacar un diablo para meter otro»? La cualidad original de su *moralismo*, su preocupación central de calmar las conciencias y de producir en el alma a todo trance un *estado moral*, estalla aquí en forma notable. Transcribimos la conclusión del pasaje citado: «¡Oh, si yo pudiera encontrar algún buen pecado para burlar al diablo, para hacerle comprender bien que no reconozco pecado alguno y que mi conciencia no me reprocha ninguno! Es necesario a todo trance que nosotros, a quienes el diablo ataca y atormenta así, apartemos de nuestros ojos y de nuestro espíritu el decálogo».

24. Puesto que ya no se puede esperar nada de los papistas, puesto que todo buen proceder es inútil con ellos, exclama Lutero en su panfleto *Wider den Meuchler zu Dresden* (1531), «quiero desde hoy y hasta mi muerte maldecir e injuriar a esos miserables, que no oigan jamás una palabra buena de mí. Quiero que estallen sobre ellos mi trueno y mis relámpagos hasta que sucumban».

«Ya que no puedo rezar, es preciso que maldiga. Si hubiera de decir: Santificado sea el tu nombre, es menester que diga: ¡Maldito y condenado, infame sea el nombre de los papistas y de todos cuantos blasfeman tu nombre! Si hubiera de decir: Venga a nos el tu reino, es menester que diga: ¡Maldito y condenado, exterminado sea el Papado junto con todos los reinos de la tierra que están contra tu reino! Si hubiera de decir: Hágase tu voluntad, es menester que diga: ¡Malditos, condenados, infames, aniquilados sean todos los designios y los planes de los papistas y de cuantos contra tu voluntad y tu consejo se levantan! En verdad, así es como rezo todos los días, sin intermitencia, con los labios y con el corazón; y conmigo todos los que creen en Cristo»... (Weim., XXX, P. III, 470, 15-28. [Para Karl Holl *Revue de théol. et de phil.*, art. citado]), «lo que Lutero quiere decir es comprensible y totalmente inofensivo», porque al considerar al Papa como el Anticristo, no podía decir el Padrenuestro sin desear al mismo tiempo la ruina del Papado. ¡Amable y dulce exégesis! La cuestión sería saber si odiar al Papa y a los católicos con el mismo odio que se tiene para el diablo (pues de esto se trata en realidad) es cosa «totalmente inofensiva». Es conocido el feroz odio de Lutero hacia el papado, los papistas y los religiosos: «Pluga a Dios

enviar sobre ellos la lluvia de azufre y fuego que consumió a Sodoma y Gomorra y precipitarlos hasta el fondo del mar para que perezca incluso su recuerdo»[s]; «los buenos cristianos deberían lavar sus manos en la sangre de los papistas»[t]; «habría que colgar al Papa, a los cardenales y a toda la pandilla de la idolatría y de la santidad papista, arrancarles la lengua hasta más atrás del cuello a estos blasfemos, y clavarlos en la horca siguiendo el mismo orden con que ellos alinean sus sellos en las bulas»[u]; condena al papado, con toda su pandilla, a los abismos infernales[v], y para él es uno de los signos de amor a Dios el odio al Papa[w]; en 1537, al partir de Schmalkalda, y creyéndose en trance de morir, formulaba ante sus acompañantes este saludo definitivo: «Impleat vos Dominus benedictione sua et odio papae»[x]; introducir este odio y estas maldiciones en la plegaria misma, inviscerados en cada una de las peticiones de la oración dominical, todo esto convengamos que es «comprensible» por parte del Reformador, pero dudamos que sea «del todo inofensivo».

Puede verse en Denifle-Paquier, IV, 18 y siguientes, la manera con que Lutero repelía al diablo cuando éste le tentaba con pensamientos de angustia y de tristeza, mostrándole sus pecados. Se lee en los *Tischreden* (Weim., III, 258, n. 3.298 b): «Hae pessimae cogitationes plus me vexaverunt quam omnes mei infinitae labores. Quoties meam uxorem complexus sum, nudam contrectavi, ut tantum Sathanae cogitationes illo pruritu pellerem». Trabajo perdido: «Nolebat cedere». Estas angustiosas tristezas no hicieron, en realidad, y a pesar de la fe-confianza fortalecida con tales remedios, sino torturar a Lutero cada día más. «La tristeza de corazón no es grata a Dios; pero por muy bien que yo lo sé, caigo en este sentimiento cien veces al día. Y, sin embargo, resisto al diablo». (Erl. 60, 129. Cf. el *Tagebuch,* de Cordatus, n. 1.652 [Weim., *Tischreden,* III, 257, 30-32] y el de Lauterbach, p. 50 [Ib., 625, 20-35; 626, 1-161.)

[s] Weim., VIII, 624 (1521).
[t] Weim., VI, 347 (1520).
[u] Weim., LIV, 143,11-15 (1545).
[v] Weim., XXX, P. III, 388, 9-10 (1531).
[w] *In Galat.* [[1531], 1535; Weim., XL [I], 576, 35.
[x] Préf. de Veit Dietrich, in *Op. exeg. lat.,* XXV, 135.

25. El último historiador francés de Lutero, Lucien Febvre[y], considera con razón como definitivamente liquidada (gracias a Denifle, por lo demás, a quien Febvre mismo «liquida» bien pronto) la antigua versión de la vida de Lutero propuesta durante tanto tiempo por la hagiografía oficial protestante. (Parece ignorar, entre otros trabajos publicados en Alemania durante estos últimos años, los esfuerzos de Karl Holl, ya perimidos, por renovar esta versión según la fórmula de un pío liberalismo).

Sin ocuparse casi de la teología, reduciendo excesivamente la importancia de las cuestiones doctrinales incluso en el caso de Lutero, y animado, por lo demás, según parece, de una cierta aversión no sólo hacia la Iglesia católica, sino hacia el cristianismo en general, Lucien Febvre, excusando todo cuanto puede y quemando lo restante, opone a la apología tradicional de Lutero, según el modo farisaico, una especie de afirmación, de corte cínico, que se adapta mejor a nuestro tiempo, y en la cual la simpatía por el héroe parece ser el único criterio moral admitido como legítimo. Ello quiere decir que Febvre emplea una tabla de valores muy distinta de la nuestra. Abstracción hecha de estos juicios de valor (que no obstan a la lealtad fundamental de su tentativa), y desde un punto de vista de reconstrucción psicológica, existe en muchos aspectos, entre el retrato que él traza de Lutero y el que aquí diseñamos, una concordancia que no nos desagrada señalar.

26. Cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.*, I-II, 112, 5; *De Verit.*, X, 10; *in II Cor.*, 13, lect. 2. San Buenaventura, *I Sent.* dist. 17, parte I, q. 3; *III Sent.*, dist. 26, a. I, q. 5: «Haberi potest certitudo per probabilem conjecturam et per quamdam confidentiam, quae consurgit ex conscientia bona». Alejandro de Halés (III p., q. 71, m. 3, a. 1): «Nec dimisit nos Deus penitus in gratiae ignorantia, quia dedit nobis ut cognosceremus ipsam secundum affectivam cognitionem in experientia et sensu divinae dulcedinis, quae est ex gratia». Y a. 2: «Concedendum quod per scientiam experimentalem possumus scire nos habere gratiam».

27. Para él, sólo podía tratarse de soteriología, en el sentido de que *el hombre es el punto central.* Hoy día los teólogos protestantes se complacen en este pensamiento de que Cristo es el centro del «sistema» de Lutero. Nada hay más falso ni que contradiga más las conclusiones de una indagación psicológica acerca del desarrollo de su evolución.

---

[y] Lucien Febvre, *Un destin: Martin Luther,* París, Rieder, 1928.

Aunque hable a menudo de Cristo, no es Cristo, sino el hombre, el centro de la teología luterana (Denifle-Paquier, III, 249-250. Subrayado en el texto).

28. Decimos que es así de hecho, y se trata de un resultado inevitable de la teología luterana. Ello no impide que esta teoría caiga simultáneamente, y *en teoría,* en el exceso contrario (en Lutero, como en Descartes, no es infrecuente ver que un error extremo se equilibra con otro error diametralmente opuesto). Lutero afirma que la salvación y la fe de tal manera son obra de Dios y de Cristo, que ellos son los *únicos* agentes, sin ninguna cooperación activa de nuestra parte[a].

---

[a] «Sólo él ordena y él solo realiza». *(Von der Freiheit eines Christenmenschen,* Weim., VII, 24.) «Nostrum agere est pati operantem in nobis Deum». *(In Gal.* [1531], 1535; Weim., XL, P. I, 610-17.) «Quien quiera defender la libre voluntad del hombre y sostener, por poco que sea, que en el orden espiritual es ella capaz de algo y puede prestar su concurso, ese tal niega a Cristo». (*Tischreden,* Weim., VI, 119, 10-13, número 6.683.) «Homo antequam renovetur in novam creaturam regni spiritus, nihil facit, nihil conatur, quo paretur ad eam renovationem et regnum; deinde renovatus, nihil facit, nihil conatur quo perseveret in eo regno, sed utrumque facit solus spiritus in nobis, nos sine nobis recreans et conservans recreatos... sed non operatur sine nobis ut quos in hoc ipsum recreavit et conservat, ut operaretur in nobis et nos ei cooperaremur». Cooperación totalmente pasiva y material (puesto que somos radicalmente malos), y que consiste tan sólo en sufrir la acción divina, puesto que ella extrae de nosotros, pero sin que nuestra acción intervenga ni se ejerza nuestra libertad, las operaciones del hombre nuevo. En este sentido *puramente pasivo* es como llegamos a ser «nueva criatura» y como Dios opera en nosotros y por nosotros. «Sic per nos praedicat, miseretur pauperibus, consolatur afflictos. Verum quid hinc libero arbitrio tribuitur? Imo, quid ei relinquitur, nisi nihil? Et vere nihil». *(De servo arbitrio,* Weim., XVIII, 754.) Desde este punto de vista tiene razón Denifle al sostener que la teoría de la fe en Lutero está llena de contradicciones y es incluso imposible (pues, según el pensamiento de San Agustín, el creer depende de nuestra libre actividad: «Credere vel non credere in libero arbitrio est voluntatis humanae», *De praed. Sanct.,* V, 10), y que lo único que le falta por sostener es que no somos nosotros los que creen, sino Dios mismo que en nosotros cree. «Fides opus est omnium operum excellentissimum et arduissimum —escribe Lutero *(De captiv. Babyl.,* 1520; Weim., VI, 530)...—. Est opus Dei, non hominis, sicut dicit Paulus; caetera nobiscum et per nos operatur, hoc unicum in nobis et sine nobis operatur». La cooperación *(nobiscum et per nos)* de la que él habla para las otras obras, es ya puramente pasiva y material, como acabamos de ver, y ahora excluye Lutero incluso esta cooperación de la obra de la fe (sine nobis). Denifle ha puesto de relieve la torsión que Lutero hace sufrir aquí a las fórmulas escolásticas, mal comprendidas por él, en lo concerniente a la infusión de las virtudes sobrenaturales (Denifle-Paquier, III, 273-274). Hubiera podido añadir que deforma y corrompe también la teoría escolástica de la *gratia operans.*

M. Karl Holl *(Revue de théol. et de phil.,* Lausana, agosto-diciembre de 1927) reprocha a Denifle, e incluso a mí también, haber suprimido el *Cristo en nosotros de la cristología de Lutero.* Karl Holl no ha comprendido el problema del cual se trata. No ha leído el *de hecho* que gobierna nuestro desarrollo[b].

Jamás hemos pensado (y tampoco Denifle, que yo sepa) en negar la función que en derecho desempeña, teóricamente, el «Cristo en nosotros» en la teología luterana. Pero la cuestión es saber si ese Cristo en nosotros actúa *por y con nuestra propia actividad* o *sin ella.* Desde el instante en que se profese el servil *arbitrio* y la corrupción esencial e irremediable de nuestra naturaleza, desde el instante en que se cese de comprender que el hombre, convertido por la gracia en *consors divinae naturae,* actúa él mismo, en forma libre y meritoria, bajo la acción de Dios y de Cristo, como una causa segunda *subordinada* a la causa primera, de suerte que nuestras buenas acciones proceden enteramente de nosotros como causas subordinadas y enteramente de Dios como causa principal, y que nosotros sólo somos causa primera en el orden del mal, entonces, necesariamente, es menester o bien atribuir la salvación y las buenas obras al Cristo actuante en nosotros sin nuestro propio concurso activo, o bien hacerlo depender todo del ímpetu de fe y de confianza emanantes de nosotros solos y por el cual aprehendemos los méritos de Cristo. La teología de Lutero oscilará constantemente entre estas dos soluciones: en teoría, parece que es la primera la que va a prevalecer; pero como es psicológicamente imposible suprimir la actividad humana, prevalecerá inevitablemente *de hecho la segunda.*

Cuando enseña que Cristo ha cumplido la Ley por nosotros, la teología de Lutero oscila igualmente en forma constante entre la idea de que las obras prescritas por la Ley divina son realizadas *por otro* EN NOSOTROS (sin el concurso de nuestra propia actividad) —por eso basta con tener la fe, pues las buenas obras se seguirán necesariamente—, y la idea de que las obras de la Ley han sido realizadas *por otro* EN LUGAR DE NOSOTROS, y por ello basta con tener la fe; entonces, aunque pequemos mil veces en un día, seremos salvados y bien acogidos por Dios. Todavía aquí, y puesto que en la realidad psicológica la

[b] Cf. más arriba, p. 23, línea 9.

presencia de la fe en nosotros nos basta para impedir que las buenas obras nos falten y para que broten necesariamente de nosotros, ocurre que la segunda idea es la que *de hecho y prácticamente* acabará por prevalecer. De una ley cumplida en nosotros por otro a una ley que no cumplimos nosotros, el deslizamiento es harto fácil.

29. Cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.,* I, 60, 5; II-III 61, I; 64, 2, 5; 65, I. Como ya Cayetano hace notar en contra de Scoto (*in* I, 60, 5), el hecho de que la parte, como tal parte, ame al todo más que a sí misma, sacrificando si es menester su bien propio al bien común, como la mano se sacrifica en caso de necesidad por el bien del cuerpo, no ocurre porque ella encuentre su propio bien en el todo, sino porque, en tanto que es parte, se halla esencialmente referida al todo y sólo existe por él. «Non ergo ratio talis inclinationis est identitas, aut ut salvet seipsam in toto, sed ut salvet esse totius secundum se, etiam cum non esse ipsius partis. Sed ratio talis inclinationis est, quam assignavit Sanctus Thomas, quia scilicet et natura et substantia partis hoc ipsum quod est, essentialiter, et primo, propter totum et totius esse est».

Añadamos que precisamente el hombre, si es *parte* de la ciudad bajo su aspecto de individuo que necesita de sus semejantes para perfeccionar en la tierra su obra específica (la civilización) —en este sentido Santo Tomás enseña que todos sus actos en tanto que son susceptibles de comunicación humana y exterior son *referibles* al bien de la comunidad política[c]—, si se considera bajo el aspecto formal de persona destinada a Dios, pasa, por el contrario, a tener en sí mismo la razón de *todo,* y escapa, por lo tanto, a la ordenación política. *Homo non ordinatur ad communitatem politicam secundum se totum et secundum omnia sua. (Sum. theol.,* I-II, 21,4, ad 3).

En sus *Lecciones de Filosofía Social* (t. I, p. 14 y ss.), el Padre Schwalm tiene el mérito de haber suscitado la atención sobre este asunto, sin haber evitado siempre, sin embargo, obscuridades y confusiones. Advirtamos en particular que si el hombre *naturaliter est pars alicujus multitudinis per quam praestetur sibi auxilium ad bene vivendum* (I, *Ethic.,* lect. I), ello significa que a ese *título de parte* su bien propio se halla ordenado al bien de la comunidad, como lo imperfecto a lo

[c] «Et secundum hoc actus omnium virtutum possunt ad justitiam pertinere, secundum quod ordinat hominem ad bonum commune» (II-II, 58. 5).

perfecto, y no que la sociedad esté subordinada al bien del individuo. (Schwalm, p. 17).

Por el contrario, en el texto siguiente (ib., p. 23): *Totus homo ordinatur ut ad finem ad totam communitatem cujus est pars,* la palabra *homo,* como indica el contexto, se refiere a la integridad de los miembros corporales (se trata de saber *utrum in aliquo casu possit esse licitum mutilare aliquem membro suo),* y no a todo cuanto integra a la persona humana, porque, desde este punto de vista, la enseñanza expresa de Santo Tomás como arriba recordamos es que «el hombre no está ordenado a la comunidad política según toda su propia totalidad y según todo cuanto le pertenece».

30. Santo Tomás, *Sum. theol.* I-II, 2, 8; *Summa contra Gent.,* III, 48; *In Polit. Arist.* (lib. 3, c. 9), lectura 7. En ad 3 de la q. 64, a. 2 (II-II), explica Santo Tomás que si la pena de muerte es legítima lo es no sólo porque el culpable se ha convertido en destructor del bien común por medio de su crimen, sino también porque al haber elegido descender del orden racional ha decaído de su dignidad de persona humana y ha ingresado, en cierto modo, en la esclavitud que es propia de las bestias, que sólo están para la utilidad de otro. «Et ideo, quamvis hominem in sua dignitate manentem occidere sit secundum se malum, tamen hominem peccatorem occidere potest esse bonum, sicut occidere bestiam: pejor enim est malus homo quam bestia, et plus nocet, ut Phil. dicit in I. Polit. (cap. 2) et in 7. Ethic. (cap. 6)». Y precisamente el castigo de la muerte, al dar ocasión al hombre para restaurar en sí el orden racional por un acto de conversión hacia el fin último, le permite reencontrar su dignidad humana.

31. *Sum theol.,* II-II, 26, 4. Entiéndase bien la doctrina aquí expuesta. ¡No decimos que la persona misma, el sujeto responsable de sus actos y capaz de virtud, no sea parte de la ciudad! Sería un absurdo. «Quaelibet persona singularis comparatur ad totam communitatem, sicut pars ad totum (II-II, 64, 2); y los actos de todas las virtudes son *referibles* al bien de la ciudad (ib., 58, 5), el cual es, por su parte, un bien humano y moral.

Decimos que la persona singular misma puede ser tomada o bien bajo el aspecto formal de individuo, que es parte de la ciudad, o bien bajo forma de persona destinada a Dios; desde el primer punto de vista su bien propio está referido al bien de la comunidad, y desde el

segundo es el bien común temporal el que está referido a sus intereses espirituales y eternos.

Esta doctrina de la individualidad y de la personalidad se entronca con las raíces mismas de la metafísica tomista. Toda la teoría de la individuación demuestra que para Santo Tomás el individuo, como tal, es *parte.* (Incluso en el Ángel, en el cual el principio de individuación es la esencia específica misma, y no la materia, esto ocurre, porque la esencia, realmente distinta de la existencia y potencia a su respecto, es razón de multiplicidad, la cual es también razón de individualidad). Para Santo Tomás, por otra parte, la noción de personalidad implica, como tal, independencia de un *todo;* así como también ella sola, con la noción de objeto de conocimiento, designa un término que puede, formando unidad con otra cosa, no implicar de ningún modo la función de parte; por eso mismo Dios que no puede «entrar en composición» con ninguna cosa ni ser parte de un todo, no puede estar unido por sí mismo a una criatura sino a título, o bien de objeto inteligible en la visión beatífica *(in rationi puri termini objectivi),* o bien de *persona* en la Encarnación *(in ratione puri termini personalis).* En la Trinidad, la noción de la personalidad llega a la plenitud del acto puro. Se da entonces una sociedad divinamente perfecta, en la que tres Personas iguales y consubstanciales tienen por bien común su naturaleza misma, y cada una es tanto como las tres juntas; o, dicho de otro modo, una sociedad en la cual ha desaparecido enteramente la noción de individuación y de parte[d].

32. Acerca de la noción metafísica del estado de esclavitud, cf. Santo Tomás, *Sum. Theol.,* I, 96, 4. Si se toma la palabra en ese sentido formal, está en esclavitud quien se encuentra bajo el gobierno de otro hombre con vistas a la *propia utilidad* de éste (y no con vistas al bien del sujeto mismo o del bien común). Este es un estado penal, consecutivo al pecado de Adán. Si en sus más duras formas (esclavitud propiamente dicha) ese estado, que incluso cuando no llega a constituir una violación de la ley natural y de los derechos esenciales de la persona humana repugna al *espíritu* aportado por la nueva Ley, ha sido

[d] «Si autem accipiamus numerum prout est in rebus numeratis, sic in rebus creatis, unus est pars duorum, et duo trium, et unus homo duarum, et duo trium; et sic non est in Deo, quia tantus est Pater, quanta tota Trinitas» *(Sum. Theol.,* I, 30, 1, ad 4).

paulatinamente abolido por influencias cristianas, habrá que reconocer que, sin embargo, subsiste todavía en la realidad bajo formas menos aparentes, y que la moderna noción de «proletariado», por ejemplo, se refiere a la noción de esclavitud en el sentido formal definido por Santo Tomás. Es presumible que bajo formas que deben desearse cada vez menos crueles, subsistirá tanto tiempo como las consecuencias del pecado original.

33. «Bonum commune civitatis et bonum singulare unius personae non differunt secundum multum et paucum, sed secundum formalem differentiam. Alia est enim ratio Boni communis et Boni singularis, sicut alia ratio totius et partis. Et ideo Philosophus in I. *Politic.* dicit quod non bene dicunt qui dicunt civitatem et domum et alia hujusmodi differre solum multitudine et paucitate, et non specie». *Sum. Theol.,* II-II, 58, 7, ad 2.

34. «Quia igitur vitae, qua in praesenti bene vivimus, finis est beatitudo caelestis, ad regis officium pertinet ea ratione vitam multitudinis bonam procurare, secundum quod congruit ad caelestem beatitudinem consequendam, ut scilicet et praecipiat, quae ad caelestem beatitudinem ducunt, et eorum contraria, secundum quod fuerit possibile, interdicat. Quae autem sit ad veram beatitudinem via, et quae sint impedimenta ejus, ex lege divina cognoscitur, cujus doctrina pertinet ad sacerdotum officium». Santo Tomás, *De regimine principum,* I, 15.— De ahí el *poder indirecto* de la Iglesia sobre la sociedad civil. Cf. Garrigou- Lagrange, *De revelatione,* II; 440 y ss.

35. *Nostrae vitae tragoedia,* Weim., I, 92. Esta palabra es en sí misma verdadera, pero en la doctrina de Lutero se refiere a una naturaleza humana obstinada en el mal radical a la manera del ángel caído, y que Cristo salva como por un rapto, por una violencia divina contraria a la naturaleza de las cosas, como sería salvado, si ello fuera posible, una especie de demonio. Así, la tragedia de la vida humana comienza a tomar este color de desesperación angélica, que llegará a ser tan brillante en el mundo moderno.

El grito del alma cristiana: «Sin Ti no podemos hacer nada», que era un grito de alegría, un *amén* en el que se abrazaban la naturaleza y la gracia, se convierte entonces en una exclamación de angustia.

36. El propio Lutero no era, en verdad, un hombre moderno —como tampoco era un *protestante*—. Ello no le impide hallarse en los orígenes del mundo moderno, como también se halla en los comienzos del

protestantismo. Y esto es lo que, justamente, presta inmenso interés a su caso. Católico fulminado y santo defectuoso, se ve en él aparecer el principio de los errores modernos por lo que tiene de *falso* y arrebatado (en el cual, en realidad, el yo se convierte en centro y regla soberana) en el modo de lanzarse sobre ciertas antiguas verdades demasiado olvidadas en su tiempo (confianza en Jesucristo y desprecio de sí mismo, valor de la conciencia como regla inmediata de nuestras acciones, imposibilidad para el hombre caído de un estado de perfección natural, adquirido sin la gracia de Cristo, etc.). Y ¿no es éste el modo como, según Santo Tomás, se han producido los grandes primeros pecados, el de los ángeles, el de Adán, que desearon de una *manera* mala una cosa que en sí misma era buena (la semejanza con Dios)? Hombres como Lutero son violadores de verdades. Estamos del todo dispuestos a creer, con Jean Baruzi[e], que se aproxima a veces más de lo que se dice a la mística de Taulero, pero depravándola.

Si por un sino inevitable la revolución de Lutero había de tener como primogenitura lejana el liberalismo, el libre examen, etc., en sí mismo aparecía al principio bajo aspectos del todo opuestos. Como más tarde el jansenismo, era de por sí, como se ha hecho notar a menudo, una herejía *reaccionaria y arcaizante.* (Estas son las más tenaces, mientras que en el orden profano el error tiene, por el contrario, el mejor éxito con el nombre de *nuevo).* Contra el semi-racionalismo de Gabriel Biel y de la escolástica decadente, Lutero erigía un sentimiento religioso a ultranza, nutrido de agustinismo viciado y muy pronto falseado totalmente.

Aquí puede verse como ciertos críticos protestantes (René Gillouin, Louis Dallière) han podido equivocarse acerca de nuestra posición: puesto que consideramos a Lutero como el padre del individualismo moderno, han creído que hacíamos de él un individualista en el sentido moderno. Nuestro pensamiento jamás ha sido ése. Estamos tan persuadidos como Dallière[f] de que la idea de una religión individual haya horrorizado a Lutero, de que «haya amado siempre la idea de la Iglesia»,

---

[e] Cf. Jean Baruzi: *Luther interprète de Saint Paul, Revue de Théol. et de Philos.*, enero-marzo de 1928.

[f] Louis Dallière: *La réalité de l'Église, Études théologiques et religieuses* (Montpellier, julio, 1927, pp. 422-427).

e incluso de que en el momento de su ruptura con ella haya pretendido servir a la Iglesia en contra del Papa. Pero al liberar de la «tiranía romana» y de la autoridad espiritual del Vicario de Jesucristo a las comunidades cristianas, en realidad las arrancaba de la unidad del Cuerpo de Cristo, para encarceladas, a pesar suyo, en el cuerpo temporal de la comunidad política o nacional, y someterlas finalmente a la autoridad de esos príncipes que detestaba. Individualismo nacional *(cujus regio ejus religio),* que bien pronto aparecerá como el más seguro efecto de la *conquista de la libertad cristiana.* Por otra parte, el principio espiritual de la Reforma luterana había de producir sus frutos por efecto de una lógica fatal, incomparablemente más fuerte que Lutero mismo y que sus deseos.

37. «A partir de 1530, época en que su doctrina había entrado por completo en la práctica, sobrevino por todas partes un crecimiento de la melancolía, de sombría tristeza, de desesperantes angustias, de dudas respecto a la gracia divina y de suicidios... No cabe escribir tantos *libros de consolación* contra el temor a la muerte y a la cólera de Dios, contra la tristeza y la melancolía, contra las dudas respecto de la gracia de Dios y de la felicidad eterna. Hasta entonces no se había visto nada semejante.

»En el espectáculo que nos ofrecen aquí los predicadores hay una amarga ironía: no se cansan de alabar el consuelo que aporta el nuevo «Evangelio», comparándolo a la angustia que la doctrina católica producía, y, sin embargo, se ven forzados a llamar la atención sobre el aumento de la tristeza y del suicidio... «Jamás la necesidad de consuelo se hizo sentir tan vivamente como ahora». (J. Magdeburgius, *Un beau remède pour adoucir les peines et les tristesses des chrétiens qui souffrent,* Lubeck, 1555.) Efectivamente, «más que nunca se oye decir todos los días que, bien en plena salud o en la hora de la agonía, las gentes caen en la desesperación, pierden la razón y llegan, algunos por lo menos, hasta a darse la muerte» (Baumgärtner)... Ni el propio Lutero, ni su panegirista Mathesius, ni Léonard Beyer, también antiguo agustino convertido en pastor de Guben, ni otros muchos, en fin, pudieron evitar la tentación de acabar con su vida, hasta el punto de que mientras se hallaban en ese estado les resultaba peligroso tener a mano un cuchillo... Georges Besler, uno de los primeros propagadores del luteranismo en Nuremberg, cayó en tan profunda melancolía, que en 1536, abandonando a su mujer, se hundió un cuchillo en el pecho en plena

noche... En las angustias de la muerte y en las tentaciones, Lutero no llegaba a vivir su fe. Lo mismo les ocurría a sus fieles, a aquéllos de entre los suyos que eran «piadosos». Ya lo sabemos respecto de su amigo Jerónimo Weller; ocurrió lo mismo con otros de sus amigos: Jorge Spalatin, Justo Jonas, Malthesius, Nicolás Hausmann, Jorge Rorarius. Y también otros grandes corifeos de la Reforma: Flaccio Illiricus, Guillermo y Baltasar Bidembach, Joaquín Mörlin, Chemnitz, Isinder de Königsberg, Andrés Gundelwein y muchos más, que, sobre todo en sus últimos años, cayeron en angustias abrumadoras, en una incurable tristeza e incluso en la locura, sin que los consuelos de Lutero u otros tuvieran ninguna utilidad para ellos». Denifle, IV, 23-27. Cf. Döllinger, *Die Reformation,* II, 688 y ss.; trad. Perrot, II, 673-678.

38. Erl., 16, 142 a 148 (1546). Cf. Denifle-Paquier, III, 277-278. Que el objeto práctico pretendido por Lutero primordialmente sea exhortar a sus oyentes a obrar según la fe y no según la sola razón humana, nada quita a la falsedad enfermiza y a la absurdidez de las fórmulas que emplea para ello. Es también inexcusable haber confundido *(in Galat.* [1531], 1535; Weim., XL, P. I. 365) la razón con la *sapientia carnis* de que habla San Pablo *(Rom.,* VIII, 7). Y por lo demás, cuando en contradicción formal con los textos que hemos aducido, a los que podrían añadirse otros muchos (jamás le inquietó el contradecirse), parece que aporta atenuaciones a su odio a la razón (cf. por ejemplo, *Tischreden,* Weim., III, 104, n. 2.938, *a y b;* VI, 158, n. 6.741), continúa afirmando que la razón, antes que la fe, es enemiga jurada de Dios y no sirve absolutamente para nada en el terreno religioso (aunque sea para preparar la fe).

39. Sucede que Lutero, sobre todo en la época del *Comentario a la Epístola a los Romanos,* reproduce muchas aseveraciones acerca de la caridad, que él poseía de la enseñanza católica tradicional. Pero a medida que su propio sistema teológico se afirma en la oposición a la teología católica, va siendo más imposible insertar en él no ya el nombre, sino la noción auténtica de la caridad. Es claro que la caridad, que no consiste en un amor a Dios cualquiera, sino en una amistad entre Dios y el hombre, fundada en la participación sobrenatural de la gracia divina, y una amistad eficaz, que quita del alma la corrupción del pecado mortal y nos hace producir obras intrínsecamente buenas, está excluída necesariamente de un sistema en el cual el hombre permanece irremediablemente

malo en sí mismo. Lutero no comprendió jamás la doctrina de los escolásticos sobre la *fides formata caritate.* Son conocidas sus polémicas sobre este punto, más importantes, a decir verdad, que su polémica contra las obras, pues ellas constituyen el principio mismo de esta polémica, como la caridad es el principio de las buenas obras. Lutero desconoce hasta tal punto esta verdad de que la caridad es para nosotros una infusa participación en la vida misma de Dios y de Cristo que la sangre de Cristo nos merece, y está cegado sobre este punto hasta tal grado, que, según él, el hacer depender la justificación de la caridad[g] es hacer inútil a Cristo y rechazarle.

Pues entonces, según él, hallaríamos la justificación en nosotros, no en Cristo, y Cristo sería inocente de nuestros pecados, y éstos recaerían, en realidad, sobre nosotros. «Somniant enim fidem quamdan formatam caritate; per hanc contendunt tolli peccata et justificari homines, quod plane est Christum exuere et evolvere peccatis eumque facere innocentem, et nos ipsos gravare et obruere peccatis propriis, et ea intueri non in Christo, sed in nobis, quod vere est tollere et otiosum reddere Christum»[h]. Enseña a sus discípulos obstinarse piadosamente en este punto contra los papistas *(hic volumus et debemus esse rebelles et pertinaces),* pues, de lo contrario, perderían la fe en Cristo[i]. Y con el pretexto de que la caridad es el objeto de un precepto (del precepto por excelencia), llega a identificar la caridad con una de estas *obras de la ley,* que por sí mismas no podrían justificar al hombre[j]. «Ibi (sc. in

[g] Según la enseñanza católica, las buenas obras no son la causa de nuestra justificación, sino más bien el producto y manifestación de ésta. (Cf. Santo Tomás, *In Galat.,* III, 10, lect. 4). Lo que hace al hombre justo ante Dios es la gracia santificante y la caridad infusa. La fe es raíz y fundamento de toda nuestra justicia, porque es raíz de la caridad; ella nos justifica y nos salva cuando se consuma, y en tanto que se consuma en amor eficaz a Dios sobre todas las cosas *(fides caritate formata).* Y si las buenas obras, que proceden de nuestra libre actividad humana, *deificada* por la gracia de Cristo y los dones sobrenaturales, son necesarias para la salvación, es porque es imposible amar eficazmente a Dios por encima de todas las cosas sin obrar en consecuencia, y elegir como último fin un bien creado sin perder la caridad.

[h] *In Galat.* [1531], 1535; Weim., XL, P. 1., 436, 27-31. Cf. *Op. exeget. lat.,* III, 302 (1538): *«Si fides formatur a caritate, igitur opera praecipuum illud sunt quod respicit Deus; si autem opera, ergo nos ipsi».* Weim., XLII, 565, 5-8.

[i] *In Galat.* [1531], 1535, Weim., XL, P. I, 167, 20-21.

[j] *In Galat.* [1531], 1535; Weim., XL, P. I, 225-226; 239-241; 605-606.

justificatione) certe nullum est opus legis, *nulla dilectio,* sed longe alia justitia et novus quidam mundus extra et supra legem»[k].

Asimismo, Lutero puede reservar el nombre de caridad y sostener que sin servir para nada a la justificación, acompaña, sin embargo, como las otras virtudes, a la fe; la realidad de la caridad no puede subsistir para él más que la realidad de toda otra actividad que, procediendo vitalmente del hombre y de sus facultades, procediese al mismo tiempo de Dios, y sería intrínsecamente buena, santa y meritoria. Sin duda, no todo amor de Dios es suprimido por él; pero entonces ya no se trata de la *caridad,* sino de un reconocimiento hacia el Salvador consecutivo a la salvación por la fe sola, y que es fundamentalmente impotente para hacer que nos adhiramos a Dios como a nuestro amigo, e incapaz de hacernos, según la verdad de la enseñanza apostólica, «un solo espíritu» con él. «Christus autem non est lex, ergo nec exactor legis nec operum, sed est agnus Dei, qui tollit peccata mundi». *Hoc sola fides apprehendit, non caritas, quae quidem fidem sequi debet,* SED UT GRATITUDO QUAEDAM» *(In Galat.* [1531], 1535; Weim., XL, P. I, 241, 18-21). Finalmente —y lógicamente—, *la fe,* como notaba Harnack *(Das Wesen des Christentums,* 4ª edición, pp. 163-170), *es la única cosa que Dios quiere de nosotros.* «No tienes hacia Dios otro deber sino el de creer en Él y confesarle». Weim., XII, 131 (1523). La caridad se endereza al prójimo. «Las virtudes infusas de esperanza y de caridad, entendidas en el sentido de los sofistas, hay que rechazarlas: la caridad se dirige al prójimo, la fe a Dios» *(Disputationen,* ed. Drews, p. 732, nn. 7, 16, 17). «La fe sólo trata con Dios y dentro del corazón; en el exterior, la caridad se ocupa del prójimo» (Ib., p. 178). «El cristiano —escribía en 1520— no vive en sí mismo, sino en Cristo y en su prójimo, y de lo contrario, no es buen cristiano; en Cristo, por la fe; en su prójimo, por la caridad. La fe eleva por encima de sí mismo hacia Dios; *la caridad le coloca por debajo de sí mismo junto a su prójimo» (De libertate christiana,* Weim., VII, 69. Cf. *In Galat.* [1531], 1535; Weim., XL, P. II, 37-38). Nada más típico que este envilecimiento de la noción de caridad, separada de su objeto primordial. A lo largo de los tiempos modernos se irá viendo la progresión de ese envilecimiento.

---

[k] Ib., 229, 30-32.

Poco importa que el Reformador haya tenido o no clara conciencia de ello y que haya incurrido en frecuentes contradicciones sobre este punto; en estas condiciones es menester reconocer, con Denifle, que en definitiva, el culto a Dios deberá descender progresivamente hasta ser culto al hombre, puesto que Dios no nos pide obras ni dones, y el hombre sólo puede tener cierto valor y alguna actividad en relación con su prójimo (Denifle-Paquier, III, 413). Desde este punto de vista, como notaba el P. Weiss, la concepción luterana de la religión introducía ya «algo parecido a la religión según Kant»...

Si se tratara de desentrañar aquí la significación profunda del luteranismo, creemos que sería necesario decir que Lutero no ha entendido el papel de la caridad como *forma* última de la justificación y de la vida moral, mejor de lo que entendió, en el orden del mal, el papel de la *forma* última constitutiva del pecado. Desde este momento no puede comprender la teoría de la fe muerta; para él se trataría simplemente de un cadáver de fe, de una fe inexistente; no ve que se trata de una fe verdadera —viva en cuanto a la adhesión sobrenatural de la inteligencia a la verdad revelada—, pero muerta en cuanto a la ordenación al fin último por la forma (extrínseca) y la dirección de la caridad. Y parejamente, no puede comprender que en el justo el pecado esté muerto en cuanto a la última formalidad (intrínseca), aun cuando pueda continuar viviendo en cuanto a lo material de las disposiciones y tendencias.

«El pecado que habita en mí», ἡ ἐνοικοῦσα ἐν ἐμοι ἁμαρτία, dice San Pablo, y éste es uno de los textos que han sacudido con más fuerza a Lutero. Pero San Pablo dice también que él está muerto al pecado, y que el pecado está muerto en él. Ambas cosas son verdad: todo lo del pecado —tendencias terriblemente vivas— puede habitar en un alma justa, salvo lo formal del pecado. Y la concupiscencia jamás se halla totalmente extinguida en ella. Pero la formalidad misma del pecado no la habita; en cuanto a esta formalidad (por la cual el alma tiene su voluntad apartada del fin último y está privada de la gracia), el pecado está muerto en el justo. Para Lutero, por el contrario, que está reñido con la causalidad formal y material (igual que lo está también con su padre, Aristóteles), y que tan sólo conoce aspectos psicológicos en bruto y puramente en acto (cf. Weim., IV, 664; I, 486), el cristiano justificado es a la vez, y formalmente, justo y pecador, *simul peccator et justus* (Kicker, II, 108); (de donde deduce que el pecado no es ya lo

contradictorio a la gracia: consecuencia que Rousseau sacará esperando los *matrimonios* modernos *del cielo y del infierno*). Y esta justicia no depende de la caridad, forma de la fe salvadora, sino que depende de una *fiducia* en la cual parecen fundirse la fe y la esperanza, y que es fe viva sin la caridad; la caridad (de la cual, como se vio más arriba, Lutero tiene un concepto muy empobrecido) no es más que un efecto y un signo.

40. Carta a Melanchthon, de 1 de agosto de 1521; Enders, III, 208: «Si gratiae praedicator es, gratiam non fictam, sed veram praedica; si vera gratia est, verum non fictum peccatum ferto, Deus non facit salvos ficte peccatores. Esto peccator et pecca fortiter, sed fortius fide et gaude in Christo, qui victor est peccati, mortis et mundi. Peccandum est, quamdiu sic sumus; vita haec non est habitatio justitiae, sed expectamus, ait Petrus, coelos novos, et terram novam, in quibus justitia habitat. Sufficit quod agnovimus per divitias gloriae Dei agnum, qui tollit peccatum mundi; ab hoc non avellet nos peccatum, etiam si millies, millies uno die fornicemur aut occidamus. Putas, tam parvum esse pretium et redemptionem pro peccatis nostris factam in tanto ac tali agno? Ora fortiter, es enim fortissimus peccator». Pocos textos muestran mejor que este célebre texto la trágica corrupción de las más altas verdades operada por la herejía.

La intención de Lutero es inspirar confianza en el alma agobiada por el sentimiento de su pecado. Y ciertamente, es verdad que debemos refugiarnos en la confianza en los soberanos méritos de Cristo Redentor, tanto más cuanto más viva conciencia adquiramos de ser pecadores; esto es, de que habita en nosotros el *fomes peccati* o la concupiscencia (la cual no es el pecado original mismo, sino la herida permanente que deja el pecado), incluso quizá con tendencias temiblemente vivas hacia el pecado. Igualmente, es verdad que incluso en el pecado mortal, incluso aunque recayéramos mil veces en ese pecado, debemos esperar, sin embargo, en estos méritos infinitos. Pero lo que en tal caso esperamos es que por esos méritos y por su ayuda eficaz (motivo formal de la virtud de Esperanza), nos dará Dios la gracia santificante, nos dará y nos mantendrá su *amistad,* que nos regenera interiormente y aleja de nosotros, no, ciertamente, el ardor de la concupiscencia (ni el pecado venial), sino el pecado mortal, del mismo modo que la luz aleja las tinieblas; amistad que es incompatible con este pecado, del mismo modo

como la luz es incompatible con las tinieblas; y ciertamente, el pecado mortal, que hace perder esa gracia, es, en verdad, para un cristiano la peor catástrofe, el mal por excelencia, al cual debe preferirse todo sufrimiento y cualquier muerte.

A Lutero le importa un bledo que esta doctrina guarde sus proporciones y equilibrio. Enteramente poseído por una especie de piedad terrena, exenta de las medidas de la caridad, que es uno de los elementos de su grandeza trágica, pero que es más *humana (demasiado* humana) que *cristiana* (o *sobre* humana) —compasión por el pecador, que procede no tanto de la fraternidad en el Salvador y en el amor divino, cuanto de una fraternidad dolorosa en el viejo fondo de miseria del pecado mismo—, Lutero se deja llevar por esa manía de la hipérbole teológica y de la exageración enfermiza, que es su modo de pervertir la verdad; afirma la salvación por la fe sola, la compatibilidad del estado de pecador, en el que desde Adán nos hallamos constituídos, con una gracia, una confianza y un amor impotentes para hacernos interior y realmente justos y amigos de Dios, y que, sin embargo, nos aseguran el perdón y la salvación. De este modo, el justo tiene siempre un pie en el pecado y el otro en la gracia. «Sic justus semper est in peccato pede sinistro et vetere homine, et in gratia pede dextero, i. e. novo homine» (Sermón del 27 de diciembre de 1514 [1515, según Denifle]; Weim., IV, 665, 5-7). Así coexisten en el justo la gracia con toda su fuerza y su verdad *(gratia vera, non ficta),* y el pecado con toda su fuerza y su verdad *(verum, non fictum peccatum);* no sólo las tendencias al pecado, sino el pecado mismo, lo formal del pecado. Al mismo tiempo que rezas de todo corazón, de todo corazón permaneces pecador, *fortissimus peccator,* y a causa de esto mismo precisamente es por lo que necesitas creer y rogar.

El problema y la obsesión del pecado, de llegar a *sentirse libre del pecado,* constituye el centro de las preocupaciones religiosas de Lutero. Todo gravita en torno a este problema. Siempre se le pasó por alto la noción verdadera de la gracia; en la época de su *pelagianismo* se esforzaba en *mantenerse* sin pecado en virtud de sus solas fuerzas, y después de su liberación se esfuerza en *sentirse* sin pecado aun cuando peca con todas sus acciones[1] (mortalmente, pues para él todo pecado

[1] Para Lutero, todas nuestras obras son otros tantos pecados, en razón del fondo corrompido del que emanan (cf. Ticker, II, 123: «Idcirco enim bene

es de por sí mortal[m]), y en vencer de este modo a la conciencia, esa maestra de la desesperación. « Est autem maximus labor, posse haec ita fide apprehendere et credere ut dicas: Peccavi et non peccavi, ut sic vincatur conscientia, potentissima domina, quae saepe ad desperationem, ad gladium et ad laqueum homines adigit... Neque est Christianismus aliud quam perpetuum hujus loci exercitium, nempe sentire te non habere peccatum quamvis peccaris, sed peccata tua in Christo haerere, qui est Salvator in aeternum a peccato, morte et inferno secundum illud: Agnus Dei, qui tollit peccata mundi» *(Opera exeg. lat.,* XXIII, 141-142 [1532-1534]; Weim., XXV, 330, 38-40; 331, I; 331, 7-16).

¿Por qué ocurre esto así, en definitiva, sino porque, como con razón nota Denifle, nuestro pecado, desde el instante en que creemos, pasa a Cristo y es borrado *en Él* y no *en nosotros*? «Christianus quasi in alio mundo collocatus, neque peccata neque merita aliqua nosse debet. Quodsi peccata se habere sentit, aspiciat ea non qualia sint in sua persona, sed qualia sint in illa persona in quam a Deo sunt conjecta, hoc est, videat qualia sint non in se nec in conscientia sua, sed in Christo, in quo expiata et devicta sunt... Dices enim: Peccata mea non sunt mea, quia non sunt in me, sed sunt aliena. Christi videlicet: non ergo me laedere poterunt» *(Opera exeg. lat.,* XXIII, 141; Weim., XXV, 330, 22-28 y 36-37). «Peccata sua (credentis) jam non sua, sed Christi sunt. At in Christo peccata justitiam vincere non possunt, sed vincuntur, ideo in ipso consumuntur»,Weim., II, 504 (1519). «Quare fides pure est docenda, quod scilicet *per eam* sic conglutineris Christo, ut ex te et ipso fiat quasi una persona... ut cum fiducia dicere possis: Ego sum Christus, hoc est, Christi justitia, victoria, vita, etc., est mea; et vicissim Christus dicat: Ego sum ille peccator, hoc est, ejus peccata, mors, etc., sunt mea, quia adhaeret mihi, et ego illi, conjuncti enim sumus *per fidem* in unam

---

operando peccamus, nisi Deus per Christum nobis hoc imperfectum tegeret et non imputaret... »; 332: «Baptizatus aut poenitens manet in infirmitate concupiscentiae, quae tamen est contra legem: Non concupisces, et utique *mortalis,* nisi Deus misericors non imputaret propter incoeptam curationem».) «(Nuestras obras de justificación son pecados», decía ya en su sermón del 26 de diciembre de 1515 (Weim., I, 31, 15). Y además: «Todas nuestras obras se producen en el pecado, en el cual hemos nacido» (Weim., I, 190, 1517). Exactamente lo mismo sucede con el arrepentimiento y con la contrición, a los cuales se mezcla siempre la concupiscencia.

[m] Cf. Ficker, II, 123; Weim., II, 410.

carnem et os» *(Comm. in Galat.* [1531], 1535; Weim., XL, P. I, 285-286). De tal modo que nos adherimos a Cristo hasta el punto de llegar a ser una sola persona con Él a través de la fe sola (no por la caridad), por medio de un acto de creencia y confianza que coexiste con nuestro radical estado de pecado e iniquidad y con los pecados que a pesar de la fe cometemos constantemente, y que no nos confiere ninguna participación real e intrínseca en la vida y en la justicia de Cristo. Llegamos así otra vez al *pecca fortiter* de la carta a Melanchthon[n], «Aunque hayas cometido todos los pecados que quieras, dice el Reformador, Dios no es tu enemigo hasta el punto de que todo eso no te sea borrado y perdonado si crees. Pues, por la fe, Cristo se te convierte en cosa propia, pues te ha sido dado precisamente para suprimir tus pecados... Por eso es por lo que, si crees, no puede quedar pecado alguno, por grave que sea. Entonces tú te conviertes en un niño querido, todo marcha solo y todo cuanto haces está bien» (Weim., 1523, XII, 559, 6-12).

Níngún pecado puede producir daño al cristiano, a no ser la incredulidad; en tanto no pierda la fe, no puede perder su alma. «Nulla peccata christianum possunt damnare, nisi sola incredulitas, çaetera omnia, si redeat vel stet fides in promissionem divinam baptizato factam in momento absorbentur per eamdem fidem» (Weim., VI, 529; *De captiv. Babylon.,* 1530). En una palabra, «basta con reconocer, por las riquezas de la gloria de Dios, al cordero que lleva los pecados del mundo, para que el pecado no pueda apartarnos de él, aun cuando cayéramos mil veces al día en la fornicación o en el homicidio».

41. «¡De ningún modo!», exclama bastante cándidamente Karl Holl *(Rev. de Théol. et de Phil.,* art. citado); «Lutero, que escribió el *De servo arbitrio,* ha pensado muy bien en este punto».

También en esto Karl Holl soslaya enteramente el problema. De ningún modo se trata de saber si «Cristo lucha en el hombre contra la carne» y si nuestras malas inclinaciones luchan «al mismo tiempo en nosotros contra este poder santificante», de modo que todo nuestro refugio sea la misericordia de Dios (ib.). ¿Qué cristiano discutirá estas verdades, y cómo es posible hallar aquí un pensamiento original y propio de Lutero? Tampoco se trata de saber si nuestra propia voluntad mezcla mucha maldad en nuestras buenas intenciones (ib.), en lo cual, igualmente,

[n] Citada al comienzo de esta nota. Véase también más arriba nota 13.

todos están de acuerdo, ni si «en presencia de uno de sus actos determinados, tomado aisladamente, el hombre se atreve a decirse: ésta es una obra buena *en toda la acepción del término;* ésta es una obra *enteramente* inspirada por Dios»[o].

¿Quién puede extender nunca tal certificado a nombre de sí mismo? Incluso el hecho de plantear tal cuestión, ¿no es propio de un espíritu harto ocupado por farisaicos escrúpulos? Trátase de saber si a pesar del perdón de Dios y de la justificación que nos cubre por fuera, permanecen substancialmente malas las obras procedentes de la actividad humana porque procedan de un fondo esencialmente corrompido[p], si el mal que se mezcla en nuestras acciones por el hecho de nuestra propia voluntad las convierte en otros tantos pecados, mortales de por sí[q], y en fin, si las obras que Dios produce en nosotros por su gracia son producidas o no entera y simultáneamente por nuestra propia actividad. He aquí lo que Bossuet reprocha a Lutero no haber entendido. Y no por el hecho de haber escrito el *De servo arbitrio* tenía que haberlo entendido. Por el contrario, ese libro es la mejor prueba de que nada entrevió.

42. cf. Hannequin, *La Méthode de Descartes,* «Rev. de Mét. et de Mor.», 1906; Hamelin, *Le Système de Descartes,* p. 82. Hamelin escribe muy justamente (p. 87): «Toda la teoría del conocimiento de Descartes se resume, pues, en esto: que conocer es captar por una intuición infalible las naturalezas simples y los lazos de esas naturalezas simples, que son también naturalezas simples».

43. Ya se sabe que para Descartes un ateo no posee *ciencia* de ninguna verdad, pues sus conclusiones mejor establecidas pueden siempre convertirse en dudosas por la hipótesis del Genio maligno.

Pues, efectivamente, en el momento en que una demostración nos proporciona una conclusión evidente, nos apoyamos en premisas que consideramos verdaderas y que a su vez fueron demostradas, pero cuya evidencia no se impone actualmente en nuestro pensamiento, ya que

[o] *Rev. de Théol. et de Phil.,* agosto-diciembre de 1927. El subrayado es nuestro.

[p] En el pasaje citado por nosotros, Bossuet responde expresamente a este aserto luterano. (Cf. más arriba p. 46).

[q] Es sabido que Lutero considera absurda la distinción entre pecado mortal y venial. Para él, el pecado, de por sí mortal siempre, sólo llega a ser venial por la misericordia de Dios, que no lo imputa. (Cf. *Comm. sur l'ép. aux Rom.,* Ficker, II, 123, 332; cf. también Weim., II, 410).

en ese momento nuestro acto intelectivo no se refiere a ellas, sino a la conclusión con ellas conectada. Nos acordamos de haberlas percibido como verdaderas, pero no las vemos verdaderas actualmente. Y al no estar actualmente impuestas por su evidencia, basta que la hipótesis del Genio maligno se presente a nuestro espíritu y sea aceptada por nosotros, para que sea posible una duda que verse sobre esas proposiciones.

Descartes, que parece no haber desentrañado explícitamente la cuestión del valor, *en derecho,* de nuestras facultades cognoscitivas, sino que, ante todo, parece ser que se propuso vencer *de hecho* el estado de duda (de duda realmente ejercida) suscitada por él al prestar temeraria acogida a la hipótesis del Genio maligno, sólo ve un medio de evadirse a esta dificultad. Consiste en recurrir a la existencia y veracidad de Dios para librarse de la hipótesis, aceptada de antemano, del Genio maligno. Para quien conoce esta existencia, la hipótesis del Genio maligno pierde en adelante toda su corrosión —la tentación queda vencida—, y desde ese momento ya no pueden volverse dudosas las conclusiones demostradas; ese tal *sabe* verdaderamente.

Tal es aquí, según creemos, la verdadera andadura del pensamiento cartesiano. Incluso comprendida de este modo, ¿puede evitar el reproche del círculo vicioso? No; pues esta verdad, «Dios existe», es ella misma una conclusión demostrada, y cuando no me hallo actualmente bajo la constriñente evidencia de la demostración que la establece, no me hallo, en buena lógica cartesiana, libre del estado de sufrir, respecto de ella, la incertidumbre aportada por la hipótesis del Genio maligno.

Para evitar el círculo vicioso sería menester hacer de esta conclusión una intuición coexistente al curso de todo mi pensamiento: el ontologismo, que Descartes siempre rechazó, es así el límite al cual tiende esencialmente la metafísica cartesiana, y el medio de que esa metafísica encuentre su equilibrio.

44. Nuestros errores en materia especulativa son actos *contingentes* (evitables); no son, de por sí, actos de *nuestra libertad* (pues entonces serían siempre otras tantas faltas morales). A fuerza de calcar la teoría del error sobre la del pecado (cf. Gilson, *La Liberté chez Descartes et la Théologie,* p. 266; Gouhier, *La Pensée religieuse de Descartes,* pp. 212-215), llega Descartes, sin atreverse a afirmárselo a sí mismo claramente, a hacer de cada error un pecado mortal. En realidad, cuando damos nuestro asentimiento a un objeto del que creemos tener evidencia sin

tenerla realmente, ello ocurre en virtud de una falta en el procedimiento discursivo de la inteligencia, y esta falta no depende necesariamente de la voluntad *en tanto que es libre;* esto es, en tanto que especifica el juicio de la inteligencia por relación a su objeto propio (el Bien del hombre); sólo depende necesariamente de la voluntad en tanto que ésta aplica a la obra una razón actualmente desfalleciente (carente *hic et nunc* de la perspicacia requerida), y en tanto que provoca, consiguientemente, la adhesión hacia un objeto insuficientemente elucidado.

[«No hay juicio falso sin pecado», escribe el R. P. Roland-Gosselin en su estudio sobre *La théorie thomiste de l'erreur (Mélanges thomistes,* 1923, p. 266). Esta tesis, aun cuando se trate de atenuar sus consecuencias, nos parece en sí misma excesiva. ¿No enseña Santo Tomás que hay, incluso en el orden de la conciencia, errores involuntarios (es decir, que no son debidos a una falta moral de la voluntad) y que excusan el pecado? (*Sum. Theol.,* I-II, 19, 6). Con mayor razón puede haber errores especulativos involuntarios, que no implican pecado (sino, en su primer principio, la falta por la cual Adán perdió la justicia original y el privilegio preternatural de inerrancia que ella implicaba).

Si el error, tomado en sí mismo, en tanto que comporta un *juicio* sobre una cosa ignorada, implica un elemento de presunción *(De malo,* III, 7), sin embargo, considerando al sujeto, esta presunción no es formalmente pecado sino en aquel que sabe su ignorancia, y de lo contrario, no pasa de ser material].

45. Véase la teoría según el modo esbozado en los *Principes,* 1ª parte, arts. 64 y 65. Cf. carta a X..., 1645 o 1646, A.-T., IV, 348-349. La distinción entre la sustancia y el modo tiene para Descartes un fundamento real; en este sentido puede ser llamada real (real menor) y difiere de la simple distinción de razón *(rationis ratiocinatae).* Cf. M-D. Roland-Gosselin, *Revue des Sciences Philosophiques et Théol.,* 1910, p. 306-307.

Pero, sobre todo, el punto importante es que en su pensamiento la distinción entre la substancia y el modo (que reemplaza en adelante a la de la substancia y el accidente) parece calcarse sobre la distinción escolástica entre la *substancia* y el *modo substancial.*

Sobre los orígenes históricos del innatismo cartesiano se consultará con fruto el estudio de M. Gilson, *L'Innéisme cartésien et la Théologie* «(Études de Philosophie médiévale», Strasbourg, 1921).

46. Cf. nuestro estudio sobre *L'Esprit de Descartes,* «Les Lettres», 1 de febrero de 1922.

47. Descartes pensaba que «la sola resolución de despojarse de todas las opiniones anteriormente aceptadas por su crédito, no es un ejemplo que se deba imitar» *(Disc.,* 2ª parte, A.-T., VI, 14-15), y que para los «espíritus débiles» la experiencia metafísica de la duda universal, introducción necesaria, aunque dañina a la verdadera filosofía, tiene el riesgo de fracasar (a Marsenne, marzo 1637, .A-T., I, 349-350; cf. la carta a X..., I, 353-354; carta al P. Vatier, febrero de 1638, I, 560). En todo caso, él mismo hizo una vez por todas esta experiencia, dedicándose por nosotros al combate contra el Genio maligno; cada cual guiado por él y empleando las precauciones indicadas en la primera *Méditation,* podrá en adelante recoger los beneficios de la duda previa sin experimentar sus peligros; igualmente, no dudó en mandar traducir las *Méditations* a la lengua vulgar y propagarlas entre el público, aunque haya dado aquí, a los motivos de la duda, todo el desarrollo del que, por prudencia, se abstuvo en el *Discurso del método.*

Por otra parte, y *en la práctica,* admitía de buen grado que todos los espíritus no son igualmente aptos para las especulaciones metafísicas (a Mersenne, 27 de mayo de 1638, II, 144-145; 16 de octubre de 1639, II, 597; 13 de noviembre de 1639, II, 622, etc.), y que la ciencia requiere un don especial, perfeccionado por el ejercicio: «Ea (sc. scientia mathematica), non ex libris, sed ex ipso usu et arte hauriri debet... Omnes autem homines ad eam apti non sunt, sed requiritur ad id ingenium mathematicum, quodque usu poliri debet» (Conversación con Burman, 16 de abril de 1648; A.-T., V. 176).

Pero éstas son averiguaciones a las cuales Descarles estaba constreñido de hecho y por la experiencia; mas *en teoría* procedía en sentido muy distinto. En la *doctrina* de Descartes, la *luz natural* basta, con el método, para la búsqueda de la verdad, «el buen sentido es la cosa más frecuente en el mundo», «naturalmente igual en todos los hombres», «todo entero en cada uno» *(Disc.,* 1ª parte, A.-T., VI, I, 2). Conviene tan sólo precaverse de los prejuicios que lo ofuscan[r], y lo propio del

[r] Lo que demandan las meditaciones metafísicas es «un espíritu enteramente libre de todos los prejuicios y que pueda apartarse holgadamente del comercio de los sentidos». (Epístola dedicatoria de las *Meditaciones,* A.-T., IX, 7), es decir, un espíritu liberado de los *impedimentos* que sirven de obstáculo a su *naturaleza.*

Método es conducir al hombre, con los meros recursos del buen sentido, tal como se hallan «incluso en aquellos que nada han estudiado», hasta una «ciencia universal», que elevará a nuestra naturaleza «hasta su más alto grado de perfección» (Cf. el título primitivo de *Discurso).*

El innatismo cartesiano, la negación de la realidad de los accidentes y las cualidades, la teoría del entendimiento y de las ideas claras, todo cuanto de más profundo hay en el pensamiento de Descartes, implica una absoluta repulsa a la admisión de esas cualidades, que perfeccionan intrínsecamente el intelecto y lo adaptan a un objeto especial, y que la escolástica llamaba *habitus.* Si Descartes reconoce desigualdades de naturaleza entre los entendimientos, desconocía enteramente las diferencias y desigualdades debidas al desarrollo de estas cualidades espirituales (que son cosa muy distinta que la mera habituación o el simple ejercicio). Esto es todo lo contrario de una «metafísica aristocrática». (Henri Gouhier, *Pensamiento religioso de Descartes,* pp. 300-307, parece haberse limitado aquí a una visión excesivamente superficial).

48. Cf. *Principes,* 1ª parte, arts. 58 y 59.

49. Cf. M.-D. Roland-Gosselin: «La Revolución cartesiana», *Revue des Sciences Philosophiques et Théol.,* 1910, pp. 678-693.

50. La manera más decisiva, aunque más larga, de poner de manifiesto la teoría cartesiana de las ideas-cuadros, es mostrar el papel esencial que desempeña esta teoría en las grandes tesis de la metafísica cartesiana. En cuanto a los textos del filósofo acerca de la naturaleza misma del pensamiento y de las ideas, aunque a veces son equívocos, expresan, sin embargo, netamente, algunos de ellos, esta teoría. Citemos aquí varios:

1º Descartes escribe en el *Abrégé* que sigue a las *Réponses aux secondes objections:* «Por el nombre de *pensamiento* entiendo todo aquello que se halla en nosotros de tal modo, que inmediatamente somos conocedores de ello (texto latino: *ut ejus inmediate conscii simus).* Así, todas las operaciones de la voluntad, del entendimiento, de la imaginación y de los sentidos son pensamiento» (A.-T., VII, 160; IX, 124). Y en los *Principes,* I, 9: «Por la palabra *pensamiento,* entiendo todo aquello que se produce en nosotros de tal modo, que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos *(quae nobis consciis in nobis fiunt, quatenus eorum in nobis conscientia est);* por esto es por lo que no solamente entender, querer e imaginar, sino también sentir, es aquí lo mismo que pensar».

Así, el pensamiento es definido por la conciencia (digamos en términos más rigurosos que la conciencia, que por lo menos a título de conciencia concomitante, *in actu exercito,* es una *propiedad* del pensamiento, pero no su esencia, se convierte ahora en su *constitutivo formal*), y en consecuencia, *sentir y entender,* de por sí, no sobrepasan la esfera de la conciencia de sí mismo más que el *querer e imaginar,* y no hacen igualmente sino «establecer» el tema por sí mismo[s].

Por lo demás, y por definición, el pensamiento mismo es el único objeto «inmediatamente percibido» por sí, y las ideas nos hacen conocer inmediatamente no las cosas o las naturalezas, sino nuestro pensamiento. «Por el nombre de *idea* entiendo esta forma de cada uno de nuestros pensamientos por la percepción inmediata de la cual forma tenemos conocimiento inmediato *de estos mismos pensamientos, per cujus inmediatam perceptionem ipsius ejusdem cogitationis conscius sum»* (A.-T., VII, 160; IX, 124).

2º *Principes,* I, 13. Nuestro pensamiento «halla en sí primeramente las ideas de varias cosas; y mientras las *contempla simplemente,* sin asegurar que haya algo fuera de sí que sea semejante a estas ideas, ni tampoco negarlo, está fuera del riesgo de equivocarse».

Así, lo que es contemplado, lo que es objeto de aprehensión, son las *ideas* en sí mismas; y la verdad, que para los antiguos era concordancia, con el ser extramental, de la *composición mental* entre dos objetos de pensamiento, esto es, entre dos quididades, se convierte en la semejanza de tal objeto de pensamiento, esto es, ahora ya de tal *idea,* con una cosa extramental («ideado», dirá Spinoza): confusión de importancia capital, que viciará toda la especulación postcartesiana, tanto por el lado de Spinoza como por el de Hume.

3º Es sabido que para Descartes no sólo, como enseñaba Suárez contra Santo Tomás, la percepción del sentido externo exige previamente la producción de una imagen («idea» en el lenguaje cartesiano, *species expressa* en el de los escolásticos), sino que aún esta percepción sólo tiene como término *(objectum quod)* inmediatamente conseguido la idea misma (confusa), la afección sensible, la cual no representa ninguna realidad extramental que le sea semejante[t].

---

[s] Cf. Hamelin: *El sistema de Descartes,* p. 181.

[t] Cf. *Principia philosophiae,* I, 66, 67, 68, 69, 70, 71. «Nada hay más conforme a la razón que creer que el espíritu, recientemente unido al cuerpo de un

Pero Descartes se representa exactamente sobre el mismo tipo la sensación y la intelección, con la diferencia de que en el caso de las cualidades sensibles *no hay semejanza* entre las cosas actualmente existentes y la idea (esencialmente confusa, no expresable en una definición puramente racional), mientras que en el caso de los objetos inteligibles *hay semejanza* entre la cosa actual o posiblemente existente y la idea (clara y distinta). Tanto en un caso como en el otro, el objeto captado de repente, el objeto inmediatamente presente en el espíritu, no es *lo que es* (cosa concreta captada en sí misma por el sentido, o quididad abstracta captada en un concepto por la inteligencia), sino la *idea*.

4º *Tercera meditación:* «Pero considerándolas (a las ideas) como imágenes que representan unas cierta cosa y otras cierta otra, es evidente que son muy diferentes unas de otras. Pues, en efecto, las que me representan substancias son, sin duda, algo más, y contienen en sí, por así decirlo, más realidad objetiva; es decir, participan por representación en más grados de ser o de perfección que aquellas que me representan solamente modos o accidentes». (¿Qué es lo que Descartes entiende aquí por «realidad objetiva» de las ideas? ¿Se trata de la cosa misma como conocida, la naturaleza inteligible misma en tanto que presentada, *objetivada* al espíritu por la idea? No; es una cierta cualidad de la idea misma; es el grado de perfección de la idea tomada como objeto conocido de pronto y que hace conocer un ideado como signo instrumental o retrato[u].

La prueba es que busca la causa del grado de «realidad objetiva» contenido en sus ideas aplicando a la «realidad objetiva» misma de las ideas este principio: «Debe haber tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto» (A.-T., IX, 31, 32).

---

niño, no se ocupó sino *en sentir* o *percibir confusamente* LAS IDEAS de dolor, de cosquilleo, de calor, de frío, y semejantes...» (A Mersenne, 25 de julio de 1641).

[u] Cf. la *Tercera meditación:* «Del modo como la luz natural me hace conocer evidentemente que *las ideas están en mí como cuadros o imágenes,* que pueden, en verdad, decaer fácilmente de la perfección de las cosas de que han sido sacadas, pero que no pueden contener jamás nada más grande y más perfecto» (IX, 33). Toda la demostración cartesiana indica claramente que se trata aquí de imágenes o cuadros *vistos de pronto en sí mismos,* y no de imágenes (signos formales) *por los que otra cosa es vista.*

Así, los objetos inmediatos de nuestra aprehensión (lo que él llama la «realidad objetiva» de las ideas), lo que es conocido en todo acto de conocimiento, son *efectos producidos en nuestro pensamiento*, y que se parecen a las cosas. La cosa es un objeto número 2 colocado tras el objeto número 1 y al cual, por institución de un Dios que no puede engañar, se asemeja este objeto número 1, que es la idea misma.

5º Respuesta a las primeras objeciones: «Hablo de *la idea* que no está jamás fuera del entendimiento, y respecto de la cual, ser objetivamente no significa otra cosa que estar en el entendimiento *a la manera como los objetos tienen costumbre de estar en él*» (IX, 82). Es imposible decir más claramente que el *objeto* inmediato del entendimiento es la *idea* misma.

Habrá que añadir a esto la teoría de las ideas *materialmente falsas*, en que Descartes confunde y aplica mal dos teorías clásicas de la Escuela (la de la inteligencia que yerra *per accidens* cuando compone una definición con notas inconcordantes, y la del ser de razón). Una idea materialmente falsa es un falso retrato, y una idea verdadera es un retrato verdadero; en ambos casos el objeto primeramente obtenido por la inteligencia es el retrato.

Cuando Locke enuncia como una verdad de experiencia inmediata: «Puesto que el espíritu no tiene otro objeto de sus pensamientos y razonamientos sino sus propias ideas, que son la única cosa que contempla o puede contemplar, es evidente que todo nuestro conocimiento sólo rueda encima de nuestras ideas *(Ensayo,* libro IV, cap. 1), se muestra cartesiano lógico. Generalizando más, se puede decir que toda la controversia sobre las ideas, que ocupó la última parte del siglo XVII, brota de la noción cartesiana de las ideas-cuadros.

[Nos ha alegrado mucho hallar en el *Comentario* de Étienne Gilson sobre el *Discurso del Método* (París, Vrin, 1925; en particular, las pp. 318-323) una confirmación de la interpretación aquí expuesta sobre las ideas cartesianas, de su papel de retratos, y de su relación con las ideas factivas del Creador (cf. más arriba, pp. 69-70). Entre los numerosos textos citados por Gilson, pongamos de relieve el siguiente, no mencionado antes por nosotros: «Atqui ego passim ubique, ac praecipue hoc ipso in loco ostendo, me nomen ideae sumere pro omni eo quod immediate a mente percipitur... Ususque sum hoc nomine quia jam tritum erat a Philosophis ad formas perceptionum mentis divinae significandas

quamvis nullam in Deo phantasiam agnoscamus; et nullum aptius habebam» (*III^{a} Resp.*, A.-T., VII, 181).

En las *Reflexiones sobre la inteligencia* habíamos indicado la filiación ideológica que parece conectar, en este asunto, a Descartes con Vázquez. Como ha demostrado recientemente Roland Dalbiez, la aproximación con la teoría escotista de las ideas, que atribuye al *esse cognitum* como tal una especie de existencia *(esse diminutum)* intermedia entre el ser real y el ser de razón, no parece menos sugestiva. (Cf. Cayetano, *in* I, 14, 5; y *in* I, 15, I) *Rev. D'Hist. de la Phil.*, octubre-diciembre de 1929].

51. *Conversación con Burman,* A.-T., V, p. 157.—Las respuestas de Descartes a Burman, que le hace notar que la idea del ángel, de la que se trata, entre varias otras, en la tercera *Meditación,* no puede diferir de la idea de nuestro espíritu, *cum utraque sit res solum cogitans,* son curiosas y dignas de ser notadas. Demuestran que Descartes no tiene idea de la analogía metafísica; de la noción de nuestro espíritu no podemos deducir, según él, nada concerniente al espíritu puro. Agnosticismo que con mayor razón debería versar sobre el Espíritu infinito. Es verdad que para Descartes tenemos de Dios una idea directa: «la más clara y distinta» de todas nuestras ideas. Así, sólo evita el agnosticismo abriendo la puerta al ontologismo.

52. «Ut comoedi, moniti ne in fronte appareat pudor, personam induunt; sic ego, hoc mundi theatrum conscensurus, in quo hactenus spectador exstiti, larvatus prodeo». Cualquiera que sea el sentido literal (un poco atenuado, parece ser, por Milhaud y Gouhier) de estas líneas, escritas por Descartes a los veintitrés años, tienen, respecto de la obra del filósofo, una significación simbólica extraordinariamente sorprendente y justa.

Estas líneas, precedidas en la copia manuscrita de Leibniz (publicada por Foucher de Careil y perdida ella misma) de la mención: «1619. Calendis Januarii», están sacadas de un manuscrito juvenil, hoy perdido, y parecen, por lo menos a primera vista, ser de enero de 1619.

Sin embargo, Baillet escribe a propósito de *Parnassus* (A.-T., X, 213, nota b): «El señor Borel ha creído que éste era un libro compuesto el año 1619, sobre una fecha del primer día de enero, que Descartes había puesto a la cabeza del Registro. Pero bien puede ser que la fecha no haya sido sino para el registro en blanco, y que él no ha querido decir

otra cosa sino que Descartes ha comenzado a usar este Registro en 1 de enero de 1619». Baillet añade en el margen, enfrente del título *Parnassus:* «Ha hablado de Pierre Roten, a quien Descartes sólo conoció en el año siguiente en Alemania; pero esto puede ser quizá una adición posterior».

Es más verosímil pensar que Descartes ha inscrito la fecha del 1 de enero de 1619 a la cabeza del Registro, del que tenía intención de servirse, pero que sólo más tarde escribió las notas que componen el *Parnassus.* También estamos inducidos a creer que las líneas citadas más arriba han sido escritas no antes, sino después del sueño en que Descartes tuvo la revelación de su misión, esto es, después del 10 de noviembre de 1619.—Sobre el sueño de Descartes véase el estudio de Milhaud *(Une crise mystique chez Descartes* 1919, *Revue de Mét. et de Morale,* julio de 1916), y nuestro estudio de la *Revue Universelle: Le songe de Descartes,* 1 de diciembre de 1920.

53. Acerca de las tendencias naturalistas de la filosofía cartesiana, se hallarán algunas indicaciones en nuestro estudio sobre *El espíritu de Descartes (Les Lettres,* 1 de marzo de 1922, pp. 416 y ss.).

En lo concerniente a las repercusiones teológicas de la metafísica cartesiana, citemos aquí las importantes notas del R. P. Bainvel *(Naturel et Surnaturel,* p. 73): «Los dones sobrenaturales y divinos son una cierta cosa que tiene algo de real y físico; por otra parte, no son la substancia misma del alma, sino una especie de añadidura, una cierta cosa inherente al alma; en una palabra, se concebían como accidentes, como cualidades... Vino Descartes, y ya es sabido cuánta guerra él y los suyos hicieron a estas entidades escolásticas, a estos accidentes, a estas cualidades, que no responden a ninguna idea «clara y distinta». Ya no tenía que haber más que substancias. ¿Adónde iban a parar, en la tormenta, los accidentes sobrenaturales?... De hecho, la nueva teología, emancipada de la escolástica, llegó, durante el siglo XVIII y buena parte del XIX, a olvidar casi la gracia santificante y los dones sobrenaturales. El pecado, la gracia, ya no fueron vistos en adelante más que como denominaciones morales que respondían a ideas de honestidad filosófica y natural. Esto era... suprimir la realidad de lo sobrenatural, para no guardar más que el nombre. Estas ideas fueron corrientes largo tiempo, sobre todo en Francia y en Alemania».

54. Cf. *Confes.*, libro III: «Dos cosas casi inconciliables se unen en mí sin que yo pueda comprender el modo: un temperamento muy ardiente, pasiones impetuosas e ideas que nacen lentamente, confusamente, y que sólo surgen cuando ya es tarde. Dijérase que mi corazón y mi espíritu no pertenecen al mismo individuo. El sentimiento acude a llenar mi alma con más presteza que la claridad; pero en lugar de iluminarme, me quema y me deslumbra. Lo siento todo y nada veo. Estoy como arrebatado, pero estúpido: es necesario que tenga sangre fría para pensar.

»Esta lentitud de pensamiento, unida a tal vivacidad sensitiva, la tengo no sólo en la conversación, sino incluso cuando estoy solo y cuando trabajo. Mis ideas se acoplan en mi cabeza con la más increíble dificultad; circulan por ella sordamente, fermentan hasta conmoverme, hasta calentarme, hasta producirme palpitaciones; y en medio de toda esta emoción no veo nada con precisión, no sabría escribir ni una sola palabra; es preciso que espere. Insensiblemente, este gran movimiento se apacigua; este caos se aclara; cada cosa vuelve a ponerse en su sitio, pero lentamente y después de una larga y confusa agitación...».

Segundo diálogo: «En una palabra: lo he hallado casi siempre torpe en el pensar, desmañado en el hablar, fatigándose continuamente en buscar la palabra propia, que no le venía jamás, y embrollando las ideas, ya de por sí poco claras, por medio de una infortunada manera de expresión».

Carta a Dom. Deschamps, 12 de septiembre de 1762 (Masson, II, 84): «Hace usted muy bien al reprenderme por mis inexactitudes en materia de razonamiento. ¿Percibe usted que yo veo muy bien ciertos objetos, pero que no sé comparar, que soy bastante fértil en proposiciones, pero jamás veo consecuencias; que el orden y el método, que en usted son los dioses, son mis furias; que jamás se me ofrecen las cosas sino aisladas, y que en lugar de ligar mis ideas en las cartas, empleo una charlatanería de transiciones que antes que a nadie os hace mella a todos vosotros, los restantes grandes filósofos? Este es el motivo de que yo me haya lanzado a despreciaros, en vista de que no podía alcanzaros». Sin duda, hay cierta ironía en estas declaraciones, pero el fondo es sincero, como advierte con razón Masson.

55. Acerca de la doctrina tomista de los actos de la inteligencia práctica y de la voluntad, véanse los seguros y penetrantes análisis del P.

Gardeil, especialmente en su estudio sobre *El gobierno de sí mismo (Revue Thomiste,* abril-junio de 1918).

56. Cf. *Deuxième Dialogue:* «Inflamado por la larga contemplación de un objeto, toma a veces en su habitación resoluciones enérgicas y rápidas que olvida o abandona antes de llegar a la calle. *Todo el vigor de su voluntad lo agota en decidirse; nada le queda para ejecutar*».

57. Es sabido que en los diálogos, escritos entre 1772 y 1775, y donde se ve a *Rousseau como juez de Juan Jacobo,* refiere éste que en sus paseos solitarios se creaba él mismo toda una compañía de fantasmas novelescos, en medio de los cuales vivía, con los cuales conversaba, y que constituían para él un mundo más real que el mundo de la tierra. Se trata de un curioso fenómeno de desahogo mental en el cual el juego imaginativo linda con la alucinación. La naturaleza de esos extraños seres que Juan Jacobo llama *nuestros habitantes,* es extraordinariamente instructiva respecto de la psicología del propio Rousseau. Me limito a poner aquí de relieve algunos rasgos.

«Es su propio ardor —se trata de *nuestros habitantes*— lo que les sume en la inacción. El estado celeste al cual aspiran, que constituye su primera necesidad por el ímpetu con que se ofrece a sus corazones, les hace concentrar y poner en tensión todas las potencias del alma para conseguirlo. Los obstáculos que se les interponen no podrían ocuparles hasta el punto de hacérselo olvidar ni un momento; de ahí ese mortal hastío por todo lo restante y esta inacción total cuando desesperan de alcanzar el único objeto de todos sus deseos...

»Tal vez en esas regiones no se es más virtuoso que en el ambiente real, pero se aprende a amar la virtud. Siendo buenas todas las inclinaciones de la naturaleza, también ellos son buenos al seguirlas. La virtud, en la vida real, obliga a frecuentes combates y al vencimiento de la naturaleza; ellos son rara vez capaces de tamaños esfuerzos. El prolongado hábito de no resistir puede ablandar de tal modo sus almas, que lleguen a hacer el mal por debilidad, por temor, por necesidad. No están exentos de faltas ni de vicios; tampoco les es extraño el crimen, pues sobrevienen situaciones deplorables en que la más alta virtud apenas basta para defenderse, y que obligan al hombre débil al mal a pesar de su corazón. Pero la voluntad expresa de dañar, el odio envenenado, la envidia, la perfidia, la traición, las malas artes, son para ellos desconocidas. Habrá entre ellos culpables, pero no malvados...

»Además, son menos activos o, mejor dicho, menos turbulentos. Sus impulsos para lograr el objeto que contemplan consisten en ímpetus vigorosos. Pero apenas se sienten impotentes, desisten, sin buscar sucedáneos al único objeto capaz de atraerlos...».

Primer diálogo.—Cf. también *Ensueños,* octavo paseo. Podría hacerse un estudio acerca de *Juan Jacobo y el sueño,* y en él habría que tomar en consideración no sólo los *Ensueños* y los *Diálogos,* sino también el *Emilio* y el *Contrato social,* y en el que podría presentarse a Rousseau como auténtico precursor del surrealismo que brilló durante una temporada en la escena literaria.

«Jamás hombre alguno —escribe todavía Juan Jacobo hablando de sí mismo— estuvo tan lejos de conducirse por reglas y principios y siguió más ciegamente sus inclinaciones. Prudencia, razón, precaución, previsión y cosas por el estilo, no fueron para él más que palabras sin efecto. Cuando se ve tentado, sucumbe, y cuando no, sigue su indolencia. Por todo ello, es de ver hasta qué punto su conducta ha de ser desigual e inquieta, a veces impetuosa, y casi siempre muelle o nula. No camina: da saltos y cae en el mismo sitio. Y si no se sintiese impulsado por su más constante deseo, allí se estaría inmóvil para siempre. En fin, jamás existió ser más sensible a la emoción y menos formado para la acción».

Segundo diálogo.—En una carta (no remitida) al marqués de Mirabeau (marzo de 1767), decía lo siguiente: «Usted me habla de mi filosofía, con lo cual me tributa un honor que no merezco. Los sistemas de cualquier clase están muy por encima de mí; en mi vida y en mi conducta no utilizo ninguno. Reflexionar, argüir, comparar, combatir, no son asuntos de mi incumbencia. Me dejo llevar por la impresión del momento sin resistencia y sin escrúpulos, pues estoy seguro de que mi corazón sólo ama lo bueno. Todo el mal que hice en mi vida lo hice por reflexionar, y el poco bien que haya podido hacer, lo hice por impulso...» *(Revue de Paris,* 15 de septiembre de 1923, cartas inéditas de J. J. R., compiladas por Teófilo Dufour).

58. Acerca de la psicosis de Rousseau y del papel esencial que en su vida y en su obra desempeñó esta dolencia, podrán leerse con interés los estudios de Victor Demole: «Análisis psiquiátrico de las *Confesiones*» *(Archives Suisses de Neurologie et de Psychiatrie,* n. II, vol. II, 1918), y «Función del temperamento y de las ideas delirantes de Rousseau en la génesis de sus principales teorías» *(Annales Médico-Psychologiques,* enero de 1922).

El autor opina que en Rousseau «la enfermedad, antes de poner obstáculos a su genio literario, lo acrecentó constantemente» (*Annales*, p. 19). Citemos sus conclusiones: «En una palabra, la enfermedad mental de Rousseau determinó gran parte de su actividad: 1º Algunos síntomas que constituían una parte integrante de su carácter (afectividad exaltada, negativismo, ambivalencia, impulsividad, anomalías sexuales, etc.) le proporcionaron gran cantidad de elementos, ventajosos o desventajosos, de los que el escritor supo aprovecharse. El negativismo y la ambivalencia particularmente, al provocarle situaciones sociales desagradables, aumentaron su insatisfacción, exaltaron su autismo y le obligaron a aislarse en la naturaleza. 2º El autismo de Rousseau le orientó hacia el campo especulativo, en el que triunfa. Algunas obras son la transcripción de fantasías en las que realizó sus deseos (*La Nueva Eloísa*). 3º La disposición de Rousseau le permitió cultivar su elevado ideal viviendo en el libertinaje y reivindicando ejecutorias de virtud a despecho de la evidencia. Sin esta inconsecuencia no hubieran salido a luz muchas de sus obras. 4º La soberbia de Rousseau y su experiencia de paranoico contribuyeron a hacerle aceptar la idea fundamental de la perfección de la naturaleza, de la cual sus demás tesis son corolarios. 5º La producción intelectual de Rousseau está en evidente correlación con su psicosis; su delirio de persecución le exaltó repentinamente, y le obligó a escribir para defenderse». (Ib., p. 34).

Algún psicólogo freudiano debería proporcionarnos un trabajo sobre las *Confesiones*. Para casos semejantes están hechos los temas del psicoanálisis. No olvidemos, sin embargo, que en una inteligencia de tan elevada calidad natural, la enfermedad se reduce a manifestar y proclamar en su estado puro la lógica de ciertos principios espirituales.

La fisura psicológica definitiva de que hablábamos en la página 88 parece haberse producido hacia 1749 (año del *Discurso sobre las ciencias y las artes)*. En esta época tuvo lugar en Rousseau (contaba entonces treinta y siete años) la eclosión simultánea del genio literario y de la enfermedad mental propiamente dicha. Esta se manifestó pronto en la crisis de exaltación y de «renuncia al mundo» que mencionábamos en la página 89 (véase más adelante la nota 59). Fue necesaria la «sistematización de un delirio y una agitación maníaca para coordinar por fin sus esfuerzos» (Víctor Demole, loc. cit., p. 27).

59. Cf. *Confes.,* libro IX: «Hasta entonces fui bueno; desde entonces me volví virtuoso, o por lo menos embriagado de la virtud. Esta embriaguez comenzó en mi cabeza, pero pasó a mi corazón. El más noble orgullo vino a brotar en él sobre los despojos de la vanidad desarraigada. No fingía: era tal como parecía ser. Y durante los cuatro años que duró esta efervescencia en todo su empuje, me sentí capaz de todo lo bello y grande que puede albergar un corazón humano. De aquí nació mi súbita elocuencia; de aquí se derramó a mis primeros libros el fuego celestial que me abrasaba y del cual no brotó lo primera chispa durante cuarenta años, porque aun no estaba encendido.

»Me sentía verdaderamente transformado; mis amigos y conocidos ya no me reconocían. Ya no era aquel hombre tímido, y más vergonzoso que modesto, que no se atrevía a presentarse ni a hablar, y a quien ruborizaba la mirada de una mujer. Audaz, animoso, intrépido, llevaba a todas partes una seguridad tanto más firme cuanto que era sencilla, y que residía más bien en mi alma que en mi porte. El desprecio que mis profundas meditaciones me inspiraban por las costumbres, las máximas y los prejuicios de mi siglo, me hacía insensible a las críticas y las aplastaba como hubiera aplastado un insecto entre mis dedos. ¡Qué cambio! Todo París repetía los acres y mordaces sarcasmos de aquel hombre que, dos años antes y diez después, no podía encontrar lo que quería ni decir la palabra que debía emplear.

»Desde entonces mi alma conmovida no ha hecho más que pasar por la línea del reposo, donde sus oscilaciones, siempre renovadas, no le han permitido detenerse jamás..., época terrible y fatal de una índole que no tiene ejemplo entre los mortales». Corancez, de *J. J. Rousseau,* p. 49.

60. «Me añade que no puede disimularme, ni disimulárselo a sí mismo, que era un ataque de locura». Corancez, de *J. J. Rousseau,* p. 49.

61. Cf. Lévy-Bruhl, *La querelle de Hume et de Rousseau* (Rev. de Métaph. et de Morale, mayo de 1912).

62. Idéntico entusiasmo en Alemania. Herder invoca a Juan Jacobo en términos apasionados. «Es él mí mismo a quien quiero buscar para hallarme por fin y no volverme a perder; ven, ¡oh Rousseau! ¡Y sé mi guía!»). Su novia Carolina considera a Rousseau como «un santo y un profeta», al cual adora. En el pedestal de una estatua de Juan Jacobo campea esta grave inscripción: «A mi santo»... (Acerca de la influencia

de Rousseau en Alemania véase J. Texte, *J. J. R. et le cosmopolitisme littéraire;* París, 1909, y L. Reynaud, *Hist. de l'influence française en Allemagne;* París, 1914).

63. En el libro IV del *Emilio,* con el pretexto de que el amor es, de por sí, la pasión más primitiva (lo cual es cierto, pero no impide que el amor del Principio de nuestro ser sea aún más primitivo, ni que toda criatura ame naturalmente más que a sí misma a Aquel «de quien ella es según todo lo que es», *cujus est, secundum hoc ipsum quod est,* «pues, de lo contrario, el amor natural sería perverso, y no estaría concluído por medio de la caridad, sino destruído», *Sum. theol.,* I, 60, 5), Rousseau explicaba ya que debemos amarnos *más que a cosa alguna,* y oponía el «amor propio», que se hace por comparación al prójimo y que, engendrado por la vida de relación, produce las pasiones del odio, al «amor a sí mismo», que sólo a nosotros mira, en la soledad de nuestro Yo absoluto, y es fuente de toda bondad. En suma: hacía del amor a sí mismo un sustitutivo del amor a Dios; con ello esbozaba, ya en esa época, una proyección teórica de su propia psicología que aún no había llegado a su plena evolución patológica.

De esta manera creía ignorar por completo el egoísmo, y se describía como «aquél que busca su propia dicha en la de los demás». *(Carta a M. Perdrian,* 28 de septiembre de 1754. *Corresp. générale,* publicada por Teófilo Dufour, t. II, p. 132).

64. *Ensueños,* Primer Paseo. Cf. el Sexto Paseo: «Aunque mi semblante y mis rasgos fuesen tan desconocidos para los hombres como lo son mi carácter y mi naturaleza, viviría entre ellos sin pesar...; inclinado libremente a mis inclinaciones naturales, los amaría aunque nunca se ocupasen de mí. Practicaría para con ellos una benevolencia universal, perfectamente desinteresada...; aunque hubiera quedado libre, oscuro, aislado, no hubiera hecho más que el bien... *Aunque fuese invisible y todopoderoso como Dios, sería bienhechor y bueno como Él*».

65. En nuestros días se abusa tan deplorablemente del término *místico,* que importa en gran manera determinar y fijar su significación exacta. Dos métodos existen para definir: uno, que puede llamarse material o por el mayor ámbito, que es el de los modernos; y otro, que llamaremos formal o por el caso más puro, que es el de los antiguos.

Por el primero, se circunscribe simultáneamente el vasto dominio perteneciente en la práctica a una palabra tomada en su estado bruto,

con la extensión completa que le confiere el uso corriente; en este caso se corre el riesgo de captar los elementos más heteróclitos, como le sucedió a William James cuando estudió la experiencia religiosa. Por el segundo se considera ante todo el caso más eminente y el más típico en que el término en cuestión se emplee con propiedad, para extraer primeramente la forma inteligible que significa; después se amplía progresivamente el sentido así obtenido, extendiendo la noción y dilatándola hasta el límite extremo de elasticidad.

Empleando este segundo método e interrogando a la ciencia competente en este caso, que es la teología, se ve que la palabra *mística* conviene propia y primeramente al «conocimiento experimental de las cosas divinas procurado por el don de sabiduría», y más generalmente al hombre que vive habitualmente «bajo el gobierno del Espíritu Santo». He aquí la noción propia de la mística, la cual es una vida intelectual y afectiva al mismo tiempo, y lo es supereminentemente, porque el don de Sabiduría, aunque supone caridad, reside en la inteligencia: el místico sobrepasa la razón, porque estando unido al principio de la razón, la inteligencia se hace en él discípula del amor, y porque, privados en la tierra de la visión de Dios, sólo la caridad puede naturalizarnos con las cosas divinas y procurarnos así un conocimiento suprarracional de estas cosas.

Después de esta noción esencialmente teológica, ¿cómo es posible ampliarla degradándola?

Si la rebajamos al plano de la naturaleza significará cualquier esfuerzo para llegar a la unión divina o a cualquier sucedáneo de ella (al Absoluto, a la Verdad, a la Perfección, a la Potencia), sobrepasando la razón, pero por un medio natural, ya sea el sentimiento, y en este caso tenemos el «belfegorismo», para usar una palabra de moda, ya sea por la pura inteligencia, es decir, en un sentido muy general, la Gnosis o aquella especie de éxtasis metafísico cuyas características parecen seguir los Upanishads.

Finalmente, si la noción del misticismo se degrada todavía más, se llamará místico el estado de aquel que se dirige, no por la razón, sino por la «fe» casi religiosa en un ideal o en un mito cualquiera. En este sentido hablaba Péguy de la mística republicana. En un sentido más general se llama místico el estado de un hombre dispuesto, naturalmente, a admitir la existencia de un mundo invisible más importante que el mundo visible, e inclinado a buscar en las cosas un elemento que el simple conocimiento racional no es capaz de captar.

De esta manera se pueden reunir la mayoría de las acepciones de la palabra *mística* actualmente en uso, deslindando siempre el uso y el valor de las mismas. También se ve que estas acepciones secundarias son tanto más impropias cuanto más se alejan del sentido típico. Una noción que se refiere a la plena posesión del alma por el Espíritu Santo y a un estado que además de superar a la razón es esencialmente sobrenatural, no puede ser ampliada más que por analogías exteriores para designar los estados de concentración metafísica (que en el límite extremo apenas podrían rozar la intelectualidad natural de los espíritus puros) y *a fortiori* las ilusiones que por ambición de la inteligencia deprimen al hombre por debajo de la razón, o las simples disposiciones naturales para simpatizar con el misterio.

«Hace cerca de un siglo —escribe Seillière— que Ballanche le colocaba (a Rousseau) en el número de los grandes místicos producidos por la predicación de Jesucristo, después de Dante y de Santo Tomás». Lo cual sería casi tan correcto como colocar al chimpancé entre los grandes hombres producidos por el acto creador, después de Abraham y de Booz.

66. *Segundo Diálogo.*—Escuchemos esta confesión del autor del *Emilio:* «He dicho que Juan Jacobo no era virtuoso. ¿Y cómo serlo estando subyugado por sus inclinaciones, siendo débil y no teniendo más guía que su propio corazón en vez del deber y la razón? ¿Cómo podría reinar la virtud, que es trabajo y combate, en medio de la molicie y los dulces pasatiempos? Será bueno, porque así lo hizo la naturaleza; hará el bien, porque le será agradable practicarlo. Pero cuando se trate de combatir sus más caros deseos y desgarrar su corazón para cumplir con su deber, ¿lo hará también? Mucho lo dudo. *La ley de la naturaleza, o, por lo menos, su voz, no llega hasta ahí.* En tal caso se requiere que otra ley mande, y que calle la naturaleza. Pero ¿sería él capaz de ponerse en tales situaciones violentas, de las que nacen tan crueles obligaciones? Lo dudo mucho más...».

67. El texto siguiente, que data de 1769, parece esclarecer de manera interesante la génesis de estas ideas pseudo-místicas. En él puede apreciarse cómo se produjo el desliz, partiendo de verdades hondamente sentidas, pero pronto falseadas. «Siempre de buena voluntad para conmigo mismo, siento que a mis sencillos razonamientos se junta el peso del asentimiento interior. Usted desearía que yo desconfiase de él; pero no puedo pensar como usted en este asunto, y encuentro, por el

contrario, en este juicio último, la salvaguardia natural contra los sofismas de mi razón. Temo que esta vez usted confunda las inclinaciones secretas de nuestro corazón, que nos alucinan, con el dictamen, más secreto y más íntimo aún, que reclama y murmura contra ciertas decisiones interesadas, y nos conduce, a pesar nuestro, por la senda de la verdad. Este sentimiento interior es el de la misma naturaleza, es un llamamiento suyo contra los sofismas de la razón, como lo prueba el hecho de que nunca hable tan alto como cuando nuestra voluntad cede complacida ante los juicios que se obstina en rechazar.

Lejos de creer que quien juzga, según este sentimiento interno, esté expuesto a equivocarse, creo que nunca nos engaña, que es la luz de nuestro débil entendimiento cuando queremos ir más lejos de lo que podemos concebir». (Carta a M. X..., de Bourgoin, 15 de enero de 1769).

Véase, además, la carta (no remitida) al marqués de Mirabeau, de marzo de 1767: «Estoy perfectamente seguro de que mi corazón no ama sino lo bueno». (Rev. de París, 15 de septiembre de 1923).

68. Cf. Federico Lefèvre, conversación con C.-F. Ramuz (Une heure avec..., segunda serie, París, 1924).

69. La vida social está ordenada a la vida solitaria no como a su fin especificante, sino como a su límite superior. La ciudad humana da su más puro fruto cuando se corona de la soledad contemplativa de cierto número de almas unidas a Dios que, a su vez, inclinadas por el amor, interceden por la multitud, y cuya sabiduría guía desde lo alto la vida de ésta.

«La sabiduría, advirtamos aquí siguiendo a Santo Tomás *(Sum. Theol.,* II-II, 19, 7), es decir, el conocimiento de las cosas divinas, es considerada de una manera por nosotros los cristianos y de otra por los filósofos, porque para nosotros la vida está ordenada a la fruición de Dios y dirigida a este fin, según una cierta participación de la naturaleza divina que se cumple por la gracia; la sabiduría, para nosotros, no es, por consiguiente, tan sólo una especulación que hace conocer a Dios, como lo era para los filósofos, sino que también ha de considerarse en cuanto que ejerce una dirección sobre la vida humana que no sólo se dirige por razones y reglas humanas, sino también por razones y reglas divinas, como dice San Agustín». En resumen, puesto que la vida humana participa, por la gracia santificante, del orden de las cosas divinas, la sabiduría cristiana no se detiene, como la sabiduría de los filósofos y de los paganos, en el conocimiento teórico de Dios: es a la

vez especulativa y eminentemente práctica, desborda en acción y regula nuestra vida.

70. *El hombre es un animal naturalmente político;* esto significa que la vida en sociedad es conforme a las aspiraciones naturales del ser humano. La sociedad se constituye mediante un *consentimiento* de las voluntades (consentimiento que procede de esta inclinación y que la expresa). Y siendo natural al hombre, la vida social no es un simple hecho de naturaleza (será el error opuesto al de Rousseau), sino una obra de razón y virtud.

71. Para evitar confusiones de vocabulario se podría reservar a este mito religioso (el del pueblo como único depositario legítimo de soberanía) el nombre de *democratismo*, y el nombre de *democracia política* para designar la forma de «régimen mixto» que Aristóteles y Santo Tomás llaman *politia.* En un tercer sentido mucho más general, no para designar una forma de gobierno político, sino para calificar ciertas disposiciones morales o ciertos caracteres «culturales», la palabra democracia puede servir para expresar la tendencia social que reconoce a las clases trabajadoras lo requerido por el bien de la persona humana y que les otorga en el Estado (sea cual fuere el régimen político de éste) la condición más libre y respetada. León XIII, en la encíclica *Graves de communi,* emplea en este último sentido la palabra *democracia cristiana,* «prescindiendo de todo significado político».

72. En tres memorias de interés *(Origine des idées politiques de Rousseau,* extrait du Bulletin de l'Institut genevois, t. XXIII, XXIV y XXV Ginebra 1878, 1881 y 1882), Julio Vuy demuestra que Rousseau, al construir sus teorías políticas, tenía presente sobre todo, si ya no únicamente, la situación política de Ginebra en el momento en que escribía (Rousseau considera expresamente las condiciones de un *pequeño* país, no más extenso que un cantón suizo), y que el origen de sus dogmas, en particular del dogma de la soberanía del pueblo, no debe buscarse en el ejemplo de la Ginebra calvinista que él tenía a la vista, sino en el recuerdo de la Ginebra episcopal y de sus libertades (de las franquicias promulgadas el 31 de mayo de 1387 por el príncipe obispo Ademar Fabri), recuerdo refractado e idealizado en el espíritu de un teórico apasionado que defiende contra los magistrados del Pequeño Consejo las reivindicaciones de dos clases privilegiadas, los ciudadanos y los burgueses.

Es curioso notar con Julio Vuy que el nombre *ciudadano,* al que la Revolución francesa había de vincular para siempre el sentido democrático

que conocemos, designaba en realidad, en Ginebra, un título aristocrático por el cual el *ciudadano de Ginebra* se enorgullecía con plena conciencia, antes de verse obligado a renunciar a él por la persecución.

73. En el *Jean Jacques Rousseau* de Seillière (Garnier, 1921) se encontrará un interesante cuadro de variaciones de Juan Jacobo a este respecto. Pero Seillière hubiera debido profundizar más el sentido filosófico y teológico de la idea de naturaleza, sin lo cual no sería posible estudiar valiosamente el rusonianismo del siglo XVIII ni el jansenismo del XVII. (Después de la primera edición de esta obra, Mlle. S. Moreau-Rendu publicó un notable estudio documental sobre *L'idée de Bonté naturelle chez J. J. Rousseau,* París, Rivière, 1929).

74. Desde el punto de vista de las filiaciones históricas, la idea rusoniana de la bondad natural deriva sin duda de la gran corriente naturalista nacida del Renacimiento y de la Reforma cartesiana, pero de manera muy general, y sobre todo en la medida en que aquél preparaba la corrupción del dogma cristiano. Sus verdaderos orígenes han de buscarse no sólo en la teoría del *buen salvaje,* inventada por la imprudente apologética de los misioneros del siglo XVIII, sino también, y más profundamente, por un lado en la naturalización de la idea de la gracia que se desarrolla en la escuela de Fénelon (cf. Seillière, *Fénelon et Mme. Guyon précurseurs de J. J. R.),* y por otro, como hemos demostrado en otra parte *(Réflexions sur l'intelligence,* cap. IX), en el jansenismo y en el protestantismo, en ese pesimismo exagerado de la herejía que tantos historiadores siguen confundiendo con el cristianismo, y que considera los privilegios del estado de inocencia como debidos a la naturaleza humana antes de que fuese esencialmente corrompida por el pecado original.

75. Bien entendida, esta verdad significa: 1º que el estado de hecho en el cual el hombre fue creado, era un estado de inocencia, de rectitud y de felicidad. Este estado era un *privilegio gratuito y sobrenatural,* primera garantía del destino que nos estaba destinado; 2º que la *naturaleza* humana considerada metafísicamente, en su esencia y en sus inclinaciones primeras, es buena y se orienta hacia el bien, de suerte que toda la obra de la razón y de la cultura ha de desarrollarse en la línea de la naturaleza bajo pena de producir los peores estragos. Las invectivas de Rousseau contra la vida *moderna,* profundamente corrompida por lo artificial y por condiciones de vida contrarias a la naturaleza, son muy justificadas, y cierto *naturismo* inteligente en el régimen fundamental y en

la higiene de los individuos y de las sociedades (cf. los notables trabajos del Dr. Carton) aparece aquí como una reacción cada vez más necesaria.

Pero todo ello no conjura las debilidades de la naturaleza humana, ni las heridas del pecado original; tampoco impide que la *naturaleza de cada uno* esté, de hecho, llena de fermentos de desorden y constantemente amenazada por el fuego de la concupiscencia presente en ella. Lejos de ser legítimas nuestras primeras inclinaciones[v], la voluntad de cada hombre, abandonada a sus solas fuerzas, es, en el estado de naturaleza caída, incapaz de elegir eficazmente a Dios por fin último. Para ello se necesita la gracia. (cf. *Sum. theol.,* I-II, 89, 6; 109, 3 y 4).

76. Acerca de la fe filosófica de Rousseau, cf. su carta a Voltaire del 18 de agosto de 1756: «En cuanto a mí, le confieso ingenuamente que ni el pro ni el contra me parecen demostrados acerca de este punto por las solas luces de la razón, y que si el teísta funda su sentimiento en probabilidades, el ateo, menos preciso aún, no me parece fundar el suyo más que en posibilidades opuestas. Además, las objeciones de ambas partes continuarán insolubles porque giran en torno a cosas de las cuales los hombres no tienen verdadera idea. Convengo en todo esto, y sin embargo, creo en Dios tan profundamente como no creo en ninguna otra verdad, porque creer y no creer son cosas que no dependen de mí, porque el estado de duda es un estado demasiado violento para mi alma; porque cuando mi razón vacila, mi fe no puede quedarse mucho tiempo en suspenso y determinarse sin ella; porque, en fin, mil razones me atraen hacia el lado más consolador y suman el peso de la esperanza al equilibrio de la razón.

«... No me opongo a que se llame *prejuicio* lo que yo llamo *prueba de sentimiento;* y estoy lejos de proponer como modelo esta testarudez de creencias; pero con buena fe, tal vez sin precedentes, me limito a señalarla como una invencible disposición de mi alma, que nadie jamás

---

[v] «Aun en el estado de abyección en que nos encontramos en esta vida, todas nuestras aspiraciones son legítimas». *Emilio,* I. IV (Prof. de fe). El equívoco estriba en el término *primeras,* aplicado no sólo a las inclinaciones *metafísicamente fundamentales* (siendo en este caso su proposición exacta), sino también a los movimientos *empíricamente* primeros, es decir, anteriores a la reflexión y que surgen espontáneamente en cada uno de su fondo más íntimo y secreto. Cf. *Carta a M. de Beaumont:* «Los primeros movimientos de la naturaleza son siempre rectos». *La Nueva Eloísa,* parte V, carta III: «No hay errores en la naturaleza».

podrá desarraigar, de la cual no me quejo, y que nadie podrá atacar sin crueldad» *(Corresp. générale,* publicada por Teófilo Dufour, tomo II, pp. 319-320).

77. Cf. el *Segundo diálogo:* «Dichosas ficciones hacen en él las veces de una felicidad real; y ¿qué digo?, *sólo él es firmemente feliz,* puesto que los bienes terrenos pueden huir a cada instante y de mil maneras a quien cree poseerlos; *pero nadie podrá quitar los bienes de la imaginación a quien sepa gozar de ellos,* este tal los posee sin riesgo ni temor».

78. M. Masson, que hace la misma advertencia (II, 262), remite aquí al opúsculo de A. Schinz, *Rousseau, a Forerunner of Pragmatism,* Chicago, 1909, y al artículo de Irving Babbit, *Bergson et Rousseau,* traducido por J. Scialtel en *Revue Bleue,* 7 de diciembre de 1912.

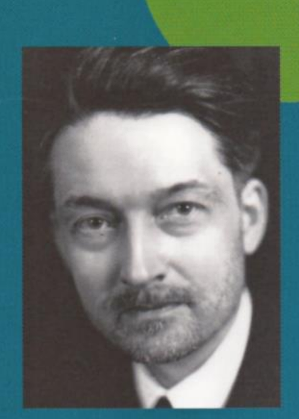
79. Masson, II, 259. A propósito de lo que él llama *pigmalionismo* de Juan Jacobo, considérense estas expresiones: «Dioses poderosos, dioses benéficos, dioses del pueblo, que conocéis las pasiones de los hombres; ¡habéis hecho tantos prodigios por menores causas! Contemplad este objeto, mirad mi corazón, *mereced vuestros altares»,* que Rousseau pone en boca de su *Pigmalión.*

80. *Emilio,* libro IV (Prof. de fe). Cf. la *carta a Voltaire* del 18 de agosto de 1756: «La gran idea que tengo de la Providencia es que cada ser material esté dispuesto lo mejor posible con relación a todo, y que cada ser inteligente y sensible lo esté *con respecto a sí mismo» (Corresp. générale,* II, 318). No se ve ninguna relación a Dios en todo lo dicho.

81. «La verdadera castidad está en la lujuria, decía Lutero, y cuanto más inmunda es la lujuria, más bella es la castidad». «Recuerdo inmortal de inocencia y de placer», escribe Juan Jacobo. «Mis cuadros voluptuosos hubieran perdido todo su encanto si les hubieran faltado los dulces coloridos de la inocencia».

82. «La conciencia, escribía Lutero, no tiene nada que ver con la ley, con las obras y con la justicia terrena» *(In Galat.,* 1535, Weim., XL, P. I, 10-1). Sólo la autoridad civil ha de ocuparse de la ley y de la obediencia a la ley de Moisés y de las obras. «Legis et bonorum operum alius debet esse usus, valet enim ad disciplinam carnis et ad civiles mores» *(Op. exeget. lat.,* XXII, 415). La práctica de la ley y de las obras pertenece a la «justicia civil» y a las virtudes civiles (Ib., XXXIII, 221). Esta irreductible oposición entre la moralidad y la legalidad desempeñará un importante papel en el pensamiento alemán.

Fotocomposición
Encuentro - Madrid
Impresión y encuadernación
Cofás- Madrid
ISBN: 84-7490-786-1
Depósito Legal: M-17831-2006
Printed in Spain



Jacques Maritain (1882-1973) fue, sin duda, una de las figuras señeras de la filosofía del siglo XX. Liberado del materialismo académico de su tiempo por la filosofía de Bergson, que luego impugnaría en su primera obra, se convirtió con su esposa Raissa al catolicismo en 1906, entregándose apasionadamente hasta el final de su vida a una ambiciosa tarea de crítica y regeneración filosófica de la cultura moderna a la luz de la sabiduría cristiana.
Tres reformadores es uno de los más tempranos y deslumbrantes frutos de ese empeño, que hicieron de su autor uno de los filósofos más leídos dentro y fuera de Francia y uno de los maestros espirituales más influyentes y discutidos en Europa y América.

Otros títulos del autor en Encuentro

El Hombre y el Estado

Aproximaciones a Dios

«Acaso volverá a decirse que yo pretendo 'condenar en bloque' tres siglos de historia humana y 'volver a la Edad Media'. Nada más falso. Este libro está vuelto hacia el futuro, hacia el inmenso futuro que exige de nosotros una mirada clara y nuevas fuerzas. Lo que en realidad representa el peso muerto del pasado que pasa es la herencia espiritual de Lutero, de Descartes, de Juan Jacobo. De estos cadáveres de ideas que aún nos tienen cogidos es de lo que importa que nos liberemos. No vamos a pedirle al pasado más que lo que no pasa; no efímeras formas, sino sabiduría duradera y armas espirituales. En una palabra: hoy no se puede tomar el propio impulso más que yendo muy hacia atrás en el tiempo; pero *no vamos hacia atrás sino para saltar mejor*».



Jacques Maritain

EE
ENCUENTRO

FILOSOFÍA

ISBN: 84-7490-786-1



www.ediciones-encuentro.es